AVATARURILE DEVENIRII ÎN LABIRINTUL FIINȚEI

II 407.563

MIHAI-OCTAVIAN NAGHIU

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 407.563

Mihai-[illegible] [illegible]

[illegible] [illegible]
ÎN LABORATORUL [illegible]

[illegible] [illegible]

[illegible] [illegible]
[illegible] – [illegible]

MIHAI-OCTAVIAN NAGHIU

552208

AVATARURILE DEVENIRII ÎN LABIRINTUL FIINȚEI

ALE

462301
B.C.U. IASI

Editura RISOPRINT
Cluj-Napoca • 2009

© 2009 RISOPRINT

Toate drepturile rezervate autorului & Editurii Risoprint.

Editura RISOPRINT este acreditată de C.N.C.S.I.S.
(Consiliul Național al Cercetării Științifice din Învățământul Superior).
Pagina web a CNCSIS: www.cncsis.ro

Toate drepturile rezervate. Tipărit în România. Nicio parte din această lucrare nu poate fi reprodusă sub nicio formă, prin niciun mijloc mecanic sau electronic, sau stocată într-o bază de date fără acordul prealabil, în scris, al autorului.

All rights reserved. Printed in Romania. No parts of this publication may be reproduced or distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the author.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
NAGHIU, MIHAI-OCTAVIAN
Avatarurile devenirii în labirintul ființei / Mihai-Octavian Naghiu. - Cluj-Napoca : Risoprint, 2009
Bibliogr.
ISBN 978-973-53-0128-6

111.1

Editor: GHEORGHE POP
Consilier editorial: MIRCEA DRĂGAN
Design copertă: MIHAI-OCTAVIAN NAGHIU

Tiparul executat la:
S.C. ROPRINT® S.R.L.
400 275 Cluj-Napoca, Str. Horea nr. 82
Tel./Fax: 0264-432384, editura@risoprint.ro

430 315 Baia Mare, Piața Revoluției nr. 5/1
Tel./Fax: 0262-212290

www.risoprint.ro

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2 6. APR. 2010

CUPRINS

1. Introducere 5

2. Ființă și devenire în folosofia lui Heidegger 12
  2.1 Timp și ființă 12
  2.2 Ființă și Dasein 19
  2.3 Interpretare și înțelegere în filosofia lui Heidegger 22
  2.4 Imagine și lume 31
  2.5 Ființă și umanism 36
  2.6 Către lucrurile însele 42
  2.7 Timp și temporalitate 49
  2.8 Temporalitate și Dasein 52
  2.9 Folosirea ceasului 61
  2.10 Hegel și conceptul de timp 66
  2.11 Timp și Dasien 70
  2.12 Temporalitate și situarea afectivă 75
  2.13 Temporalitate și faptul-de-a-fi 79
  2.14 Temporalitate și istoricitate 82
  2.15 O perspectivă critică asupra gândirii heideggeriene 90

3. Ființa slabă în filosofia lui Vattiomo 94
  3.1 Dincolo de interpretare 94
  3.2 Problematica diferenței dintre „Naturwissenschaften” și „Geisteswissenschaften” 100
  3.3 Eitica în viziune lui Vattimo 103
  3.4 Religia în viziunea lui Vattimo 106

3.5 Arta în viziunea lui Vattimo 112
3.6 Adevăr şi credință în filosofia lui Vattimo 114
3.7 Ființă şi devenire 124
3.8 Adevărul hermeneuticii 127
3.9 Raportul nihilism-existență în epoca tehnicii 129
3.10 Aventurile diferenței 132
3.11 Despre diferență 136
3.12 Despre An-denken 140

4. Difera(e)nța în filosofia lui Derrida 144
4.1 Efectul de diferență 144
4.2 O istorie (arheologie) împotriva rațiunii ? 151
4.3 Metafizică şi posibilitatea cuvântului 160
4.4 Khora şi logica dinamică a contracditoriului 165

5. Avatarurile devenirii în labirintul ființei 169

Bibliografie 174

1. INTRODUCERE

Proiectul intitulat **„Avatarurile devenirii în labirintul ființei"** își propune să aducă în lumină conceptul de *„devenire"* care de-a lungul întregii tradiții metafizice de sorginte parmenidiană, s-a văzut tăinuit de către conceptul de *„ființă"* din ipostaza acestuia de concept princeps al marilor sisteme ale metafizicii. Odată cu năruirea acestora din urmă, s-a produs simultan și o fisurare, slăbire la nivelul conceptului de *„ființă"* care nu mai putea funcționa drept concept forte al unei filosofii, respectiv al unui mod de filosofare ce devenise *altfel* sau *nou*. După cum remarca bătrânul Nietzsche, trecerea inevitabilă de la idolii eterni, la cei contemporani s-a înfăptuit în cele din urmă, iar prețul suprem nu poate fi altul decât ființa însăși. Sământa forte a lumii se vede acum diseminată prin gestul metaforic al întoarcerii clepsidrei – eterna reîntoarcere.

În încercarea de a-i răpi stării de ascundere conceptul de „devenire" am conjugat eforturile și direcțiile filosofice a trei gânditori remarcabili: Martin Heidegger, Gianni Vattimo și Jacques Derrida. Analizând cu minuțiozitate principalele scrieri ale acestora, am căutat să identific acele elemente care trădau prezența devenirii chiar în sânul conceptului de „ființă" ce pare a fi marea reminiscență metafizică prezentă în filosofiile gânditorilor amintiți. Raportul de opoziție în care se află *ființa* și *devenirea* fusese stabilit încă din perioada filosofiei antice elene și a funcționat ca un a priori al sistemelor filosofice care s-au succedat ulterior. Fiind perfect conștienți de acest aspect, gânditorii invocați au impregnat, în scrierile lor filosofice, conceptului de „ființă" o serie de caracteristici care aparțin exclusiv devenirii; astfel, vorbind de fapt despre devenire sub numele ființei. Care este principalul motiv pentru care au făcut acest lucru? De ce au ezitat să numească devenirea ca atare? Iată principalele întrebări la care am căutat să dau un răspuns adecvat, analizând pas cu pas scrierile acestor gânditori, ce ofereau indicii în vederea completării tabloului avatarurilor devenirii în labirintul ființei.

Aduse sub cupola nihilismului împlinit, hermneutica și pozitivismul încetează a se mai contrazice reciproc. Realitatea „obiectivă" a pozitivismului întâlnește acel drum ce părea să-i fie veșnic paralel, interpretarea. Punctul de la care pornește orice interpretare (posibilă) rămâne totodată și punctul de sosire al acesteia, iar în inti-mitatea acestui punct se află conceptul heideggerian de *„Missverstehen"* – condiția naturală de la care pornește fiecare interpretare în parte. *Celălalt* reușește să-i reziste în permanență interpretului care nu nu-l absoarbe niciodată în orizontul său.

Comunicarea socială, în ansamblul ei, reprezintă un sălaș al manifestării ***diferenței ontologice***. Pentru a gândi (din nou) autentic ființa, omul (post)modern trebuie să acceseze conceptul de *„Andenken"* – gândirea rememoratoare care este *facia opposta* în raport cu uitarea metafizică a ființei. Accesul la *„Andenken"* devine realizabil în și prin *„Ge–Stell"*. Acesta din urmă reprezintă pecetea adânc imprimată în destinul omului (post)modern, cadrul unde are loc împlinirea impunerii calculului și planificării, esența lumii tehnice și granița care marchează sfârșitul epocii metafizice. *Ge-Stell*-ul este locul din care se pornește în vederea punerii în lumină a reamintirii diferenței. Anistoricitatea *Ge-Stell*-ului constituie caracteristica de bază a nexului dintre *An-denken* și *Ge-Stell*, fiind cea care deschide posibilitatea *An-denken*-ului ca rememorare a trecutului, fără însă a presupune prin aceasta o eventuală reîntoarcere la *Grund*. Omul care trăiește în contextul presupus de către *Ge-Stell* nu poate fi catalogat drept *neștiutor de istorie*, dar raportul acestuia cu istoria este unul cu totul deosebit, căci pentru el istoria a devenit: „un fel de parc natural; sau, mai modern spus, un fel de supermarket, sau, iarăși, un depozit de costume teatrale."[1]

Uitarea diferenței dintre ființă și ființare, începe odată cu *actul metafizic* de a identifica ființa cu *„Grund"*-ul; de aici și reflexul metafizic de a gândi ființa ca fiind dotată cu structuri stabile, cu fundament. Filosofia nietzscheană marchează un punct de cotitură în destinul gândirii filosofice europene, iar filosoful italian Gianni Vattimo înțelege să speculeze la maxim acest detaliu. Analizând cu atenția cuvenită textul nietzschean, Vattimo remarcă faptul că gândirea nietzscheană atinge o limită extremă care se concretizează în experimentarea momentului de maximă întunecare a **diferenței**. Această eclipsă totală a diferenței se vede transpusă în varianta metaforică a deja celebrei predici nietzscheiene – „Dumnezeu este mort". Expresia în cauză nu dă seama de necesitatea lipsirii totale de fundament, deoarece prezența omului (ca supraom sau ultraom, după unele traduceri) urmează să deservească drept fundament („Grund"). Așadar, Nietzsche rămâne încă prizonier capcanei metafizicii.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Răspunsul la necesitatea de a gândi ființa fără a fi dotată cu structuri stabile, cu fundament, îl reprezintă conceptul de *„Ereignis"* (eveniment, întâmplare). Principalele caracteristici ale întâmplării constau în faptul că:

a) aceasta nu este necesară, adică nu ține de resortul vreunei logici prestabilite; nu există un a priori al întâmplării;
b) întreaga forță a acesteia constă în consumarea ei, consumare care odată ce a avut loc, devine o chemare la care nu putem să nu răspundem; adică nu poate fi ignorată;
c) *prevalează puterea faptului în fața anticipării acestuia – câștigă actul, căci destinul e dăruit de act, de întâmplare și nu de ceva anterior acestora.*

A gândi sau a nu gândi *diferența* echivalează cu a depăși sau a nu depăși metafizica (în speță, gândirea metafizică), cel puțin așa asertează Martin Heidegger care pornind de la întrebarea cu privire la ființă (*ce este ființa?*), ajunge să deturneze această întrebare (fundamentală) înspre întrebarea privitoare la timp (*ce este timpul?*); urmărind să ajungă în spatele cortinei, acolo unde se manifestă acțiunea nexului timp – diferență ce constituie apertura orizonturilor în care se situează alternativele față de care omul decide. Gianni Vattimo remarcă faptul că în această apertură sălășluiește libertatea – *„voila la libertet !!"*

La orizontul temporalității se situează alternativele, adică ***diferența*** care nu este o structură a ființei. Astfel, dacă ar fi să răspundem la întrebarea formulată în partea de final a lucrării „Sein und Zeit": *„se arată oare timpul însuși ca orizont al ființei?"*, răspunsul pare să fie acela că timpul însuși se arată ca orizont al *diferenței* și nu al ființei. Nu ființa este cea care se află la orizontul temporalității, ci ***devenirea***. Întreaga miză constă în scoaterea la iveală a *devenirii* pe care a tăinuit-o atâta timp ființa. Dar, de ce devenirii i se spune în continuare ființă? De ce are loc în continuare cenzura devenirii ? De ce nu putem renunța definitiv la conceptul de *„ființă"*, din moment ce nu mai avem nevoie de gândirea esențialistă a metafizicii care glorifica *ființa*, gândind-o ca dotată cu structuri stabile, cu fundament ?

Dezvăluirea își pierde din farmec în lipsa învăluirii, iar răspunsul simplu, fără întrebare, pare banal – avem nevoie de întrebare pentru a răspunde și avem nevoie de învăluire pentru a dezvălui. Lecturând și interpretând trecutul, ajungem să luăm la cunoștință ceea ce de fapt (și dintotdeauna) suntem; altfel spus, conștientizăm *a fi*-ul nostru. Însă, această experiență reprezintă, probabil, momentul cel mai prielnic de a ne reaminti de cuvintele lui Cioran: *„uimirea de **a fi** precedă uimirea de **a fi om**"*[2]. Acest

BCU Cluj / Central University Library

a fi care îl precedă pe *a fi om* se vede deturnat în două maniere distincte. Prima are în centru efortul heideggerian de a defini conceptul de ***„Unu-și-Același”*** (vezi distincția între *das Selbe* și *das Gleiche*) ca simbolizând acel rest, acea rămășiță de transcendență reținută de *anunț* și drept urmare neîmpărtășită față de orice *răspuns*. Aici se află secretul istoriei concepute ca *transmitere* de mesaje, unde orice cuvânt prinde viață doar ca răspuns la un apel (sau *Anspruch*) care *nota bene* este de fiecare dată transcendent în raport cu cel care-l primește.

Heidegger apreciază că orice temelie, fundație nu se va axa pe acele *conținuturi* progresiv diferite specifice experienței, ci pe însăși ***structura*** experienței, cea care persistă ca fiind aceeași pretutindeni. Structura prevalează în fața conținutului pe baza unei concepții heideggeriene care trădează reflexe încă metafizice ce poartă pecetea filonului parmenidian. Necesitatea de ierarhizare, de a da întâietate *structurii*, în virtutea caracterului ei imuabil (căci ceea ce rămâne este structura), față de *conținut* care se golește în permanență.

Odată devenită istorie de mesaje, *istoria* în accepțiunea lui Heidegger se manifestă ca tensiune continuă între ***chemare*** și ***răspuns***. Acesta din urmă nu reușește să epuizeze în nici un moment (dat) chemarea, deoarece epuizând-o s-ar autosuprima – detensionarea polarității determinate de raportul care se stabilește între *chemare* și *răspuns* ar însemna moartea (sfârșitul) istoriei ca atare. Acest rest pe care anunțul îl reține, păstrează în relația sa cu orice răspuns, reprezintă acea (ultimă) *rămășiță de transcendență* care se regăsește în gândirea heideggeriană sub denumirea de ***Unul-și-Același*** (*das Selbe*). *Unul-și-Același* este conceput ca un *ne-spus*, un *ne-gândit* care ne leagă, ne conectează în permanență cu trecutul, fiind acea parte a trecutului care nu este niciodată trecut, ci pururea viitor. Să înțelegem oare faptul că *Unul-și-Același* reprezintă partea imobilă a **istoriei** care la nivel de conținut se manifestă ca ***devenire*** ? L-am putea numi pe *Unul-și-Același*, oare, ***a fi***-ul istoriei ?

Însăși temelia istoriei se sprijină pe prezența lui *Unul-și-Același* care poate fi imaginat drept partea nevăzută a iceberg-ului; acest *Unul-și-Același* ce nu se lasă niciodată consumat de *Egal*, asigură survenirea diferenței (care se dă, se oferă) pe marea scenă a istoriei – partea văzută a iceberg-ului. Inegalitatea dintre *Unul-și-Același* și *Egal* marchează ruperea lanțului tautologic de inspirație parmenidiană și drept urmare, se asigură astfel apariția *noului*, a ***diferitului***. Respingând echivalarea cu *Egal*-ul, ființa lui *Unul-și-Același* transpare prin însuși faptul *transmiterii*.

Însă, cum putem relua pur și simplu ideea *stabilității* ființei teoretizată de către tradiția metafizică? Căci, odată ce însăși tradiția metafizică a făcut pasul către Ge-Stell, aceasta s-a văzut captivă nihilismului tehnicii – aici este punctul în care „Dumnezeu a murit" („*Gott ist tot*"), momentul de maximă întunecare a ***diferenţei***. *Stabilitatea* nu se (mai) regă-seşte în mundaneitatea (post)modernă, nu-şi mai află nici o împământenire, nu se (mai) dă. Din momentul în care a fost atins pragul Ereignis-ului, atât omul, cât şi fiinţa s-au văzut deposedaţi de determinările lor metafizice şi proiectaţi (sau mai bine spus, aruncaţi) într-un câmp oscilant şi zguduit de provocări. Fluctuaţiile şi instabilitatea ce caracterizează această nouă epocă fac aproape imposibilă ***cenzura devenirii***. Aceasta din urmă nu mai poate fi ocultată, urma ei se află peste tot, evidenţa ei reprezintă o chemare la care nu mai putem să nu răspundem – nu mai avem altă cale decât aceea de ***a numi devenirea*** ca atare.

Ge-Stell-ul reprezintă crepusculul *Ereignis*-ului, determinând caracterul dina-mic, tranzitiv al acestuia din urmă. Faptul că fiinţa se întâmplă în forma *Ge-Stell*-ului, nu vrea să însemne altceva decât că în lumea tehnică fiinţa ca fundament dispare. Aici se petrece întâmplarea transpropriantă a fiinţei sub forma acelui *joc de oglinzi al lumii* care reflectă imaginea transproprierii reciproce dintre *om* şi *fiinţă*, transpropiere care alterează atât *omul*, cât şi *fiinţa*; căci *omul* nu se mai raportează la *fiinţă* ca fundament, iar marea manipulare universală specifică lumii tehnice antrenează *omul ca **obiect*** (printre alte obiecte) şi nu ca *subiect*.

Caracterul eventual al fiinţei, aidcă faptul acesteia de a se da în urme, amprente care sunt de fiecare dată diferite, ne este accesibil odată cu experienţa *Ge-Stell*-ului. În virtutea experienţei invocate putem sesiza *Ereignis*-ul sau după cum spune Gianni Vattimo: „a gândi esenţa tehnicii ca pe ceva non-tehnic înseamnă a vedea în *Ge-Stell* pecetea *Ereignis*-ului."[3]

Orizontul în care reperăm atât *omul*, cât şi *fiinţa* se distinge prin faptul că se manifestă de fiecare dată ca domeniu, câmp de forţe oscilant unde *om* şi *fiinţă* sunt ***secularizate*** întotdeauna de atributele conferite de către tradiţia metafizică. Însă, desprinderea caracteristicilor specific metafizice care vizau conceptele de *„om"*, respectiv *„fiinţă"*, nu are ca rezultat alipirea, atribuirea altor caracteristici (mai bune) conceptelor amintite, ci pur şi simplu vorbim aici de o tendinţă, de un reflex care amână, ratează în permanenţă (*ab infinitum*) „să-şi afle tihna într-o nouă stabilitate, într-o nouă ***Geborgenheit***, intimitate, autenticitate, adevăr al esenţei (substantive) a omului."[4] Graniţele istorico-destinale în interiorul cărora are loc jocul de apeluri şi răspunsuri, reflectă amplitudinea şi complexitatea jocului care se dă ca experienţă a saltului, a pasajului, a pasului înapoi; adică într-o manieră oscilantă ce reliefează diferenţele istorico-destinale. Diferenţa este înţeleasă ca ***das Selbe*** (Unul-şi-Acelaşi care face să fie diferenţele istorico-destinale) care nu trimite

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

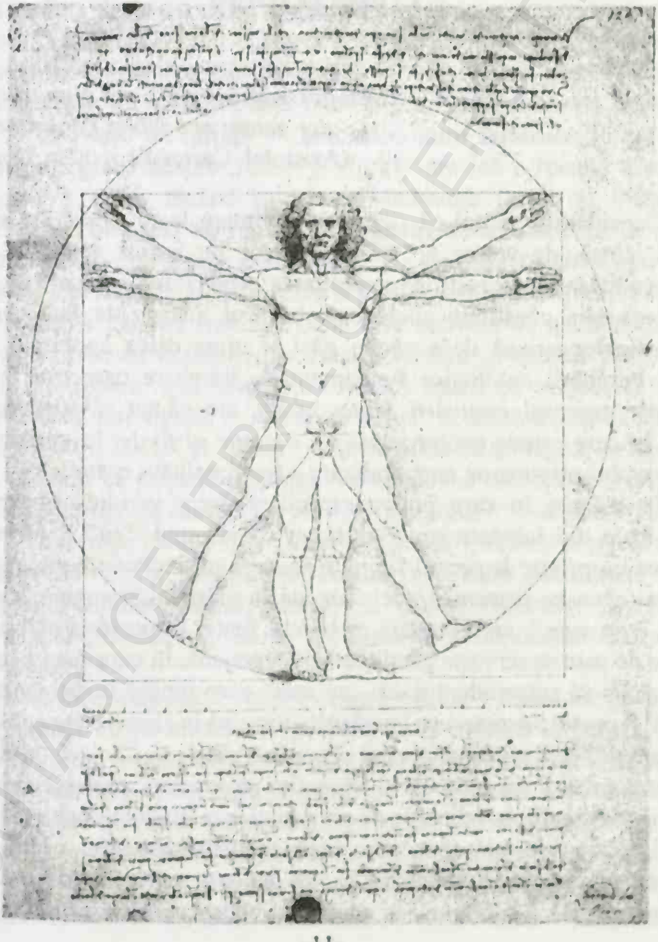
niciodată la *Egal*, la vreo unitate metafizică; căci dialogul ce stă sub semnul raportului *om-ființă* este un dialog care se poartă de fiecare dată între poluri temporare constituite din puncte de vedere tranzitorii, schimbătoare. Experiența lui *Unul-şi-Acelaşi* nu este niciodată una metafizică, ea marcând însăşi discontinuitatea față de cursul metafizicii.

Faptul că *ființa* se identifică rând pe rând cu măştile pe care le poartă de-a lungul timpului (istoriei), epocilor istorice, aceasta neaflându-se fixată în matricea vreunei osaturi care ar fi recunoscută drept ***Adevărul*** ce s-ar afla în spatele măştii (măştilor), ni-l dezvăluie pe *a fi* în cu totul alt fel față de până acum. Aşadar, *a fi* nu mai este gândit ca ținând de esență, de o valență specială intrinsecă specifică substanței, ci ca ținând de ***aparență***, de *devenire*. Ființa este cea care îşi trădează dimensiunea sa metafizică, deoarece: „se dă în forma însăşi a ***declinului***”[5], altfel spus: ființa ajunge să fie experiată ca diferență, ca timp înțeles dor pornind de la acel Unul-şi-Acelaşi care deschide, face accesibile diferențele orizonturilor istoric-destinale care marchează segmentele de trecere a existențelor urmând ritmul dictat de intervalul naştere-moarte. Însă, concluzia pe care o trage Gianni Vattimo la sfârşitul lucrării sale *„Le avventure della differenza – Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger”*, concluzie prefigurată de cadrul heideggerian în care suntem transpuşi, reprezintă momentul cheie şi totodată quintesența mizei de la care am pornit proiectul intitulat ***„Ființă şi devenire în filosofia postmodernă”*** – *„L'essere e tempo in quanto e maturazione e invecchiamento, e anche effimerita, mutabilita atmosferica.”* – tradus în limba română: *„Ființa e timp fiindcă e maturizare şi îmbătrânire, deci şi efemeritate, caracter atmosferic schimbător.”*

În orizontul oscilant al timpului, ființa îşi pierde caracteristicile conferite de către metafizică şi ajunge să fie (de)numită drept: „timp” (*„tempo”*), „maturizare” (*„maturazione”*), „îmbătrânire” (*„invecchiamento”*), „efemeritate” (*„effimerita”*), „caracter atmosferic schimbător” (*„mutabilita atmosferica”*). Toate aceste noi (de)numiri ale ființei pot fi concentrate, subsumate într-una singură; căci atât timpul, maturizarea, îmbătrânirea, efemeritatea, cât şi caracterul atmosferic schimbător stau sub una şi aceeaşi cupolă, aceea a ***devenirii***. Deci, ceea ce ne spune Gianni Vattimo, preluând cadrul filosofiei heideggeriene, este că: ***ființa e devenire***. Cum putem fi însă de acord cu o astfel de concluzie? În ce măsură poate fi legitimă această ***secularizare*** (deposedare de caracteristicile conferite de către metafizică) a *ființei*? Ce se întâmplă cu raportul ***ființă-devenire***? Toate acestea sunt întrebări la care înainte de a ne asuma un răspuns trebuie să ne situăm în imediata vecinătate a textului filosofic pentru a-l simți cum „respiră”, pentru a-i sesiza fiecare inspirație şi expirație, a-i lua pulsul fiecărui sunet şi fiecărui moment de tăcere şi, nu în ultimul rând, a-i dibui codul aritmicității ce-l caracterizează.

Note:

1) Vattimo Gianni, Aventurile diferenței, Ed. Pontica, Constanța, 1996, p. 208;
2) Cioran Emil, Căderea în timp, Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 7;
3) Vattimo Gianni, Aventurile diferenței, Ed. Pontica, Constanța, 1996, p. 207;
4) Idem, p. 212;
5) Idem, p. 214;



2. FIINȚĂ ȘI DEVENIRE ÎN FILOSOFIA LUI HEIDEGGER

2.1 Timp și Ființă

„esti gar apaideusia to me gignoskein tinon
dei zetein apodeixin kai tinon ou dei"
(Aristotel, Cartea IV, 1006a, Metafizica)

Considerând faptul că „disputa privitoare la interpretarea ființei nu poate fi stinsă, de vreme ce ea nici măcar nu a fost stârnită"[1], Martin Heidegger încearcă să justifice necesitatea proiectului prezent în „Ființă și timp"; text care constituie nucleul de bază al lucrării de față. Acceptând invitația heideggeriană de a căuta, găsi și urma calea conturată de către punerea întrebării ontologice fundamentale, întrebare care este menită să declanșeze procesul *luminării ființei* însăși, am căutat să surprind modul specific în care prinde contur *proiectul ecstatic al ființei* în genere pe baza evenimentului originar de temporalizare a temporalității ecstatice.

În măsura în care putem considera drept veridică observația lui Gilbert Ryle din lucrarea sa „Heidegger's Sein und Zeit" conform căreia întrebarea cu privire la sensul ființei în genere nu reprezintă altceva decât a *descoperi* ceea ce înseamnă acel *sum* de la sfârșitul sintagmei carteziene: *„cogito ergo sum"*; vom reașeza mozaicul ființei reconsiderând principalele concepte de care se servește gândirea heideggeriană. În cuprinsul acestora din urmă trebuie să surprindem dacă: „se arată oare timpul însuși ca orizont al ființei?"[2] Această *surprindere* își găsește temeiul în *simplitatea* caracteristică evenimentului cel mai fundamental și originar; însă, aici nu este vorba despre simplitatea privirii (ca și în cazul filosofiei plotiniene), ci despre simplitatea ascultării *glasului ființei* dincolo de care totul este învăluit în tăcere.

Lucrarea de față abordează problematica raportului ființă-devenire, deoarece vorbim despre o filosofie care a dat curs unui anumit tip de gândire a cărei rezultat este configurarea unei lumi unde: *„il divenire, (...), e portato*

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

alla massima possibile coincidenza con l'essere come essere-presente."[3]
Noul mod de configurare al lumii identificat în însăşi rădăcina nietzscheană a conceptului „eternei reîntoarceri" evidenţiază trecerea de la amurgul parmenidiam al fiinţei la răsăritul heraclitean al devenirii. Dacă până acum fiinţa se afla la fiecare capăt de drum, putem spune că s-a găsit o nouă cale. Drumul gândirii heideggeriene ne transpune într-un orizont oscilant în cuprinsul căruia atât omul, cât şi fiinţa îşi pierd însuşirile date de către metafizică şi (aşa cum subliniează Gianni Vattimo) ***fiinţa*** devine ***slabă***. „Fiinţa slabă" *(l'essere debole)* – iată un nou capăt de drum!

Prin textul predat la Universitatea din Freiburg sub titlul „Timp şi Fiinţă" (pe data de 31 ianuarie 1962), Martin Heidegger evidenţiază, încă o dată, faptul că rămâne fidel construcţiei sale filosofice, construcţie la baza căreia se află întrebarea fundamentală cu privire la „fiinţă" (ca atare). Filosoful german nu părăseşte nici o clipă interogaţia amintită şi implicit nu renunţă la termenul de „fiinţă". Chiar dacă între lucrarea „Fiinţă şi timp" (1927) şi prelegerea despre „Timp şi Fiinţă" are loc o rocadă a termenilor care formează titlui, făcând ca Joan Stambaugh (critic şi traducător al operelor lui Heidegger) să remarce în partea de introducere la „Timp şi Fiinţă" că: *"Time and Being is obviously the reversal of Heidegger's major work, Being and Time"*; ambele texte stau sub influenţa întrebării: „Ce este fiinţa?". Întreaga gândire heideggeriană este activată de această interogaţie care se constituie ca laitmotiv. În finalul lucrării „Fiinţă şi timp" survine următoarea întrebare: „Se arată oare timpul însuşi ca orizont al fiinţei?"[1] Reluând această interogaţie în „Timp şi Fiinţă" se arată faptul că nu se pune problema ca între „timp" şi „fiinţă" să se stabilească un raport de cauzalitate. A gândi „timpul ca orizont al fiinţei" nu înseamnă deloc a echivala această expresie cu „fiinţa este cauza (sau temeiul) timpului". Invocând conceptul de „orizont" (ca termen mediu între „timp" şi „fiinţă") trebuie precizat că acesta ţine de „direcţionare" şi „deschidere" fără a trimite către „cauzalitate". Aşadar, trebuie înţeles determinismul prezent în cadrul raportării „timpului" la „fiinţă" şi totodată este nevoie să fie lămurită neimplicarea cauzalităţii în raportul discutat.

Filosofia tradiţională enunţă despre *„fiinţă"* faptul că **„este"**, altfel spus o gândeşte ca pe un fel de „prezenţă". Pe măsură ce istoria filosofiei înaintează în timp se schimbă modurile „prezenţei" (sau modurile lui „a fi", adică ale „fiinţei"). Dar, schimbarea nu se petrece nici sub imperiul dialecticii şi nici nu poate fi anticipată de vreun calcul specific. Vorbim aici despre transformările subite ce au loc la trecerea dintre epoci, transformări care nu pot fi prevăzute. Separaţiile dintre epoci sunt într-un fel separaţii între lumi. Metafizica apare în momentul în care Platon înţelege să separe

„tărâmul fiinţei" (sau „lumea Ideilor") care aparţine „esenţei", de „tărâmul timpului" care aparţine „existenţei"(sau mai bine zis „aparenţei") aflate în cuprinsul „devenirii". Scopul lui Heidegger este acela de a regândi atât conceptul de „fiinţă", cât şi conceptul de „timp"; însă, pentru ca acest lucru să fie posibil trebuie mai întâi ca ambele concepte să îmbrace un înţeles non-metafizic. Nu este vorba aici despre a depăşi metafizica, ci se propune doar să se facă un pas înapoi în vederea identificării unui sens mai profund, originar şi fundamental. Astfel putem evita „capcana" gândirii metafizice care ne forţează să admitem faptul că: „fiinţa" ţine strict de imuabil, iar „timpul" aparţine exclusiv devenirii. Această „capcană" poate fi tradusă şi sub forma diferenţei pe care o face metafizica între „esenţă" şi „existenţă". Postulând că: „ceea ce este nu devine, iar ceea ce devine nu este", gândirea metafizică crează o ruptură total nejustificată deoarece refuză să meargă *„către lucrurile însăle"*. Devine aşadar necesară înlocuirea gândirii metafizice cu un tip specific de gândire care vizează exclusiv originile ce determină ansamblul variat alcătuit din disciplinele ştiinţifice şi cele artistice. Nu mai este vorba aici de o filosofie pe înţelesul tuturor, căci tipul de gândire amintit nu are ca scop să se adreseze tuturor oamenilor oferindu-le un soi de „înţelepciune universală" care să le aducă implicit şi o „viaţă fericită". Ne despărţim aşadar de pretenţia de universalitate revendicată de către gândirea metafizică o dată cu Platon şi ne îndreptăm atenţia înspre o nouă cale. Punctul de referinţă îl constituie „fiinţa" care nu mai este gândită prin raportare la „fiind"-uri. Gândind „fiinţa" dincolo de „fiind"-uri înseamnă a o surprinde în originaritatea acelui „a fi" ce o caracterizează. Adică în naturaleţea a ceea ce rămâne oarecum detaşat de „vălul de forme care-i ascunde taina". Un astfel de demers nu este însă lipsit de dificultăţi.

Vorbind despre „fiinţă", principalul aspect care o defineşte este „prezenţa". „Fiinţa" este reflectată de acel „a fi (prezent)" ce ne oferă primul indiciu cu privire la raportul „timp-fiinţă". Fiind structurat sub forma: trecutului, prezentului şi viitorului, „timpul" contaminează „fiinţa" prin faptul că aceasta din urmă este determinată ca prezenţă de „timpul" însuşi. Martin Heidegger încearcă să arate modul în care are loc această interacţiune între „timp" şi „fiinţă", considerând că evidenţierea deter-minismul prezent între conceptele amintite va face lumină în ceea ce priveşte însăşi natura acestora care va ieşi din obscuritate. „Timpul" şi „fiinţa" ajung să se determine reciproc fără ca „fiinţa" să se afle în timp (căci nu găsim niciunde „fiinţa" printre lucrurile ce se află în timp, adică printre „fiind"-uri) şi fără ca „timpul" să fie ceva ce „este" (deoarece „timpul" ţine de schimbare, de perisabil, deci de ceea ce este numit ca fiind trecător) şi cu toate acestea „timpul" rămâne constant în însuşi procesul său de trecere. Altfel spus,

„timpul" rămâne „timp" pe fundalul trecerii neîntrerupte, iar „fiinţa" rămâne „fiinţa" ca prezenţă definită de imuabilitate. Nici „timpul" şi nici „fiinţa" nu sunt *„lucruri"*, deci nu este cazul să le căutăm printre *„lucruri"* deoarece nu se află acolo.

Am văzut faptul că „fiinţa" este determinată ca prezenţă de „timp", însă şi „timpul" la rândul lui este determinat de un mod al „fiinţei" pentru că are proprietatea de a rămâne constant în pofida trecerii ce îl caracterizează. Atât „timpul", cât şi „fiinţa" se manifestă sub cupola prezenţei şi trimit la acea „stare de neascundere" specifică darului prezenţei ca „stare de deschidere" şi „aducere la lumină". Atunci când ne referim la „fiinţă" nu o facem în acelaşi mod în care ne referim la „fiind"-uri; dacă despre ultimele spunem faptul că „sunt cutare şi cutare...", despre „fiinţă" nu putem spune acelaşi lucru. Idiomul adecvat în cazul raportării la „fiinţă" este *„es gibt"*; aşadar vom spune „es gibt (Sein)" şi în mod analog „es gibt (Zeit)" în loc de a spune „fiinţa este cutare...", respectiv „timpul este cutare..." ceea ce ar fi specific lucrurilor care se află în timp. Însuşi felul în care „es gibt (Sein)" este intrinsec legat de dezvoltarea şi abundenţa totalităţii transformărilor la nivel de epoci. Astfel, în transformările epocale acest „es gibt (Sein)" se manifestă ca şi prezenţă fiind reliefat fie ca: „hen", „logos", „ousia", „substantia" sau fie ca: „actualis", „perceptio", „monad" în funcţie de epocă. Martin Heidegger identifică originea lui „es gibt (Sein)" pornind de la un fragment din Parmenide: *„esti gar einai"*. Filosoful german susţine că în acel „esti" parmenidian se află cuprins acest „es gibt (Sein)" care trebuie înţeles mai degrabă ca „a fi posibil (sau capabil)". Fiecare transformare epocală porneşte de la „es gibt (Sein)" în virtutea „darului" care îi este destinat, ceea ce face ca în fiecare epocă să fie reţinute manifestările lui „es gibt (Sein)". Epoca poartă ca şi pecete caracteristica fundamentală a „trimiterii" care determină o stare de apropiere şi totodată de aparţinere între epoci diferite. Legătura prezentă între epoci nu ţine de sfera calculabilului, dar acest fapt nu face ca „destinul fiinţei" să fie unul accidental. Există un determinism prezent la nivelul structurii epocale ce derulează „destinul fiinţei" ca „istorie a fiinţei".

Modul în care se succed epocile presupune o suprapunere a acestora care are ca rezultat acoperirea în diferite feluri a „trimiterii" originale venite din partea „fiinţei" ca prezenţă. Doar o eliminare atentă şi graduală a vălurilor de forme ce caracterizează fiecare epoca în parte poate oferi gândirii posibilitatea accesului la „destinul specific fiinţei" care se vrea adus la lumină din obscuritatea epocii. Istoricitatea ce caracterizează Dasein-ul aşa cum este ea prezentată în „Fiinţă şi timp" diferă radical de modul de concepere al istoricităţii specifice „fiinţei" din textul intitulat „Timp şi ființă". Diferența o face acel „es gibt" a cărui manifestare trebuie urmărită cu atenție și înțeleasă adecvat. Trimițând în fiecare epocă imaginea „ființei" ca prezență (imagine care îmbracă forme variate), „es gibt" nu este analizat și implicit gândit adecvat deoarece se ignoră însuși elementul decisiv în vederea înțelegerii corecte a „ființei"; adică, acel ceva care „rămâne în urmă" sustrăgându-se trimiterii.

Principala observație avansată de către Martin Heidegger în „Timp și ființă" constă în faptul că acel „es gibt" care garantează apariția „ființei" ca prezență poate fi regăsit în „timp". Altfel spus, gândind asupra destinului „ființei" ne îndepărtăm într-un anume fel de ceea ce ține strict de „ființa" însăși. (*"what is peculiar to Being is not enything having the character of Being."*[2]) Prezența „ființei" în „timp" face ca acesta din urmă să nu se reducă la a fi o simplă succesiune de „acum"-uri asemeni „timpului intramundan". Vorbim aici de „timp" ca fiind:

1) deschiderea specifică autoextensiei apropierii dintre trecut, prezent și viitor;
2) deschiderea în cuprinsul căreia „timpul comun" se poate manifesta; și
3) deschiderea originară însăși.

Caracteristica de bază a „timpului" este „dimensionalitatea" care „consists in a reaching out that openes up, in which futural approaching brings about what has been, what has been brings about futural approaching, and the reciprocal relation of both brings about the opening up of openess."[3] Interrelaționarea celor trei dimensiuni specifice „timpului" conduce la o dimensiune specială care se află în chiar „miezul timpului". Aici, prezența ce caracterizează „ființa" sintetizează trecutul, prezentul și viitorul unificându-le și totodată structurându-le de așa manieră încât ținându-le laolaltă și în același timp îndepărtându-le una de cealaltă le face să fie deschide una pentru cealaltă pe baza lui „es gibt". Acesta este „dat"-ul care le determină pe toate și care este trimis sub formă de „dar" ca prezență omului. Trimiterea în cauză este de fapt o ieșire în întâmpinare a „ființei" care apropriindu-se de om (prin „darul" ei) îl ajunge. Ajungerea se consumă ca și prezență în statornicia căreia omul se regăsește.

A aduce aproape trecutul, prezentul și viitorul, unul în vecinătatea celuilalt presupune operarea unei distanțări fundamentate chiar pe această „apropiere a apropiatului" („*Nahheit*") care refuză „viitorul" apropiindu-l prin deschidere și reținând „prezentul". Relația ce se stabilește între „timp" și „om" pe baza lui „es gibt" face ca ceea ce vine înspre noi (adică „darul ființei") să se manifeste ca un ceva care reţine „prezentul" deschizând-ul ca atare. Aceasta extensie a prezenţei este garantată de „timp"-ul însuşi „*for true time itself, the realm of its threefold extending determined by nearing nearness, is the prespatial region which first gives any possible* ***where***"[4]. Atât „fiinţa" caracterizată ca „prezenţă", cât şi „timpul" înţeles ca „deschidere" sunt determinate de către „Ereignis". „Ereignis" nu este o specie a „fiinţei", căci aceasta din urmă îi aparţine lui. Aşadar, „fiinţa" dispare în „Ereignis" pentru că este disipată în acesta. Totodată, „timpul" se regăseşte în „Ereignis" care îi conferă posibilitatea „extensiei". Înglobarea sau aducerea „timpului" şi „fiinţei" sub cupola lui „Ereignis" este rezultatul refuzului de a mai privi „timpul" ca succesiune de „acum"-uri, deci ca „intratemporalitate" şi refuzul de a mai gândi „fiinţa" făcând apel la „fiinţări" (aşa cum face metafizica). Dacă tradiţia filosofică a impus viziunea existenţei unui raport divergent între „timp" şi „fiinţă", Martin Heidegger înţelege să regândească termenii acestui raport în vederea identificării convergenţei acestora în „Ereignis".

Mark Okrent (în lucrarea sa intitulată Heidegger's Pragmatism) încearcă să schiţeze în cinci trepte la ce se reduce viziunea filosofică heideggeriană. Aşadar, acesta ne vorbeşte în primul rând de necesitatea prezenţei conceptului de „adevăr la fiinţei" ca şi condiţie fundamentală a „intenţionalităţii" - "*the truth of being is necessary for beings and their being, and a necessary condition for intentionality (thinking) and truth.*"[5] În al doilea rând se menţionează faptul că „adevărul fiinţei" nu stă ca temei pentru „fiinţare" (sau „fiinţa fiinţării") şi „fiinduri", iar drept consecinţă nu poate fi folosit pentru explicarea acestora din urmă – "*the truth of being does not ground beings or their being and cannot be used as an explanation or reason for beings or their being.*"[6] Al treilea aspect invocat aminteşte diferenţa categorică dintre „*ade-vărul fiinţei*" pe de-o parte şi „*Dasein*" („fiinţa specifică Dasein-ului") sau tot ceea ce ţine implicit de acesta, pe de altă parte – "the truth of being is not identical with the Dasein, the being of Dasein, or what it means to be Dasein."[7] Referindu-se în continuare la cea de-a patra constatare, Mark Okrent remarcă faptul că „adevărul fiinţei" nu este întemeiat în nici un fel în Dasein – "*the truth of being is not grounded in Dasein in any way.*"[8] Cea de-a cincea şi ultima referire la „adevărul fiinţei" specifică despre aceasta că nu are o întemeiere anume, dar că se prezintă sub forma „*darului*" oferit de „*Ereignis*" fără ca aici să-şi găsească vreo bază de întemeiere – "*the truth of being is not grounded at all but is an ungrounded gift of Ereignis.*"[9]

Note:

1) Heidegger Martin, Ființă și timp, trad. Liiceanu și Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 576;
2) Ibidem, p. 576;
3) Vattimo Gianni, Le avventure della differenza, Garzanti Editore, Italia, 2001, p. 132.
4) Heidegger Martin, Ființă și timp, trad. Liiceanu și Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 576;
5) Heidegger Martin, On Time and Being, trad. Stambaugh Joan, Harper and Row, U.S.A, 1972, p. 10;
6) Ibidem, p.15;
7) Ibidem, p. 16;
8) Okrent Mark, Heidegger's Pragmatism, Cornell University Press, 1988, p. 259;
9) Ibidem, p. 259;

2.2 Ființă și Dasein

„Orice ontologie, oricât de bogat și de bine articulat ar fi sistemul de categorii de care dispune, rămâne în fond oarbă și se abate de la intenția ei cea mai proprie câtă vreme nu a lămurit în prealabil în chip satisfăcător **sensul ființei** și câtă vreme nu a conceput această clarificare ca fiind sarcina ei fundamentală."[1]

* * *

Apariția unei crize a conceptelor fundamentale de care se servește filosofia pare a fi un fapt inerent dinamicii cu care vectorii gândirii se translatează mereu în vederea regăsirii a ceva ce lipsește. Probabil că acest sentiment al recuperării ne aduce în prim plan întrebarea cea mai abstractă și, deopotrivă, cea mai concretă[2] – este vorba despre întrebarea asupra **sensului ființei**. Faptul că sensul ființei a stat până acum sub cortina presupunerii este trădat de către structurarea conceptuală specifică ontologiilor clasice care, cel puțin în opinia lui Martin Heidegger, ratează atât întrebarea referitoare la ființă, cât și abordarea acesteia din urmă ca pe un concept disponibil. Totuși, această presupunere a ființei degajă o înțelegere prealabilă care poartă denumirea de înțelegere medie a ființei și care se constituie ca un prim fir călăuzitor în vederea evidențierii și clarificării statutului ființei. Mai trebuie menționat că nu vorbim aici de o axiomă din care urmează mai apoi (după principiul deducției) să fie pusă în evidență principala noastră temă, ci de un fel de relaționare aparte menită să garanteze evitarea unui eventual cerc vicios în ceea ce privește întrebarea referitoare la sensul ființei.

Pentru a găsi acea poartă sau acea deschidere care să ne conducă înspre ființă, trebuie să identificăm acea ființare privilegiată ce ne este dată în chip nemijlocit și care totodată prin felul ei de a fi se dovedește cu totul specială. Ființarea astfel reliefată este Dasein-ul care prin constituția sa specifică reușește să se racordeze la sistemul de identități specific ființei. Așadar, Dasein-ul „are, în ființa sa, o relație de ființă cu această ființă"[3]. Dacă ar fi să recurgem la o scurtă analitică a Dasein-ului vom spune că din punct de vedere ontic acesta s-ar regăsi în însuși subiectul uman care îl reprezintă de fiecare dată. Însă, dacă este să privim latura ontologică a Dasein-ului, vom constata că din această perspectivă „el este ceea-ce-ne-este-cel-mai-departe".[4] În virtutea reflexului ontologic, Dasein-ul pare a se părăsi pe sine în vederea înțelegerii lumii, a ceea ce este oarecum exterior sieși. Această **înțelegere a lumii** este punctul din care Dasein-ul pornește spre propria sa **înțelegere a ființei**, iar acest a ființa în modul unei înțelegeri a ființei[5] deschide în fapt drumul către luminarea sensului ființei. Înțelegând faptul-de-a-fi, Dasein-ul arată că îi aparține o ființă pre-ontologică prin prisma căreia își justifică și consolidează caracterul primordial specific constituției sale. Punerea în lumină a valenței pre-ontologice a Dasein-ului nu face decât să îl readucă pe acesta la sine, căci „pre-ontologic nu își este străin"[6]. Drept urmare, prin modul său de a fi și prin participarea sa la a fi, Dasein-ul reușește să se constituie în acea limită comună dintre ființă și fiind(-uri). Este punctul în care les extremes se touchent (extremele se ating), un esse comune între esență și aparență.

Atunci când vorbim despre integralitatea Dasein-ului avem în vedere cele două sfârșituri ale sale: unul este nașterea, iar celălalt este moartea. Cea care trebuie să fie sesizată este ființarea ce se regăsește cuprinsă între limita trasată de sfârșitul numit naștere și limita trasată de sfârșitul numit moarte. Ființarea amintită este cea care reunește în sine și constituie totodată întregul pe care îl căutăm. Întregul în cauză se prezintă ca extensie a Dasein-ului aflat între cele două limite ale sale (nașterea și moartea) și este de fapt acel ansamblu caracteristic vieții în care se menține într-un fel sau altul Dasein-ul. Complexul structural care alcătuiește ansamblul vieții presupune acea succesiune de trăiri aflate în timp, din care numai trăirea denumită simplu-prezentă este reală și există în chip autentic; aceasta datorită faptului că ea provine din acel acum de fiecare dată. Doar în măsura în care se află numai și numai în acum, Dasein-ul este real. Timpul, pentru acesta din urmă, se rezumă la a sări de la un acum la alt acum în intervalul stabilit de granițele nașterii și morții. Însă, trebuie avut în vedere faptul că acceptarea unei așa-zise dogme ontologice cu privire la tipul ființării specifice Dasein-ului în felul amintit anterior este imediat amendată de către Martin Heidegger. Iată și citatul aferent: „postularea ontologică tacită a acestei ființări ca fiind o simplă-prezență în timp conduce însă la eșec orice încercare de a caracteriza ontologic ființa aflată între naștere și moarte."[9]

Pentru a ieși din impas s-ar părea că există o interpretare alternativă menită să dea o nouă conotație ființării pe care o regăsim în intervalul descris de limita nașterii și limita morții. Soluția ar fi ca acest interval să fie considerat ab initio ca făcând parte din ființa Dasein-ului. Aceasta înseamnă în termeni heideggerieni că „Dasein-ul factic există născându-se mereu și născându-se el deopotrivă moare deja, în sensul că ființa sa este **ființă întru moarte**."[10]

Note:

1)Heidegger Martin, Ființă și timp, trad. Liiceanu și Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 17;
2)Ibidem, p. 14;
3)Ibidem, p. 17;
4)Ibidem, p. 22;
5)Ibidem, p. 18;
6)Ibidem, p. 23;
7)Ibidem, p. 494;
8)Ibidem, p. 495;
9)Ibidem, p. 496;
10) Ibidem, p. 496.

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2.3 Interpretare și înțelegere în filosofia lui Heidegger

Vorbind despre fenomenul înțelegerii ființei avem în vedere atât întrebarea fundamentală cu privire la sensul ființei în genere, cât și modul propriu-zis de survenire al fenomenului mai sus amintit, fenomen în cuprinsul căruia ***ființa*** devine ***accesibilă***. Însăși constituirea întrebării privitoare la sensul ființei trasează, în expansiunea ei, granițele (sau limitele) specifice „acelui fenomen în cuprinsul căruia devine accesibil ceva precum ființa”[1]. Aici este vorba despre fenomenul înțelegerii ființei care se vrea a fi interpretat în sensul apartenenței sale la constituția de ființă a Dasein-ului. Înțelegerea ființei care se regăsește în constituția fundamentală a Dasein-ului pornește de la însăși ființarea Dasein-ului; pe baza acesteia din urmă urmează sa prindă contur întrebarea cu privire la sensul ființei. Această interpretare originară a Dasein-ului implică totodată și prezența conceptului de *„temporalitate”*. Mai precis este vorba despre sensul în care starea de luminare specifică temporalității îndeplinește rolul hotărâtor în evidențierea putinței autentice de a fi întreg a Dasein-ului prin reliefarea structurilor acestuia, structuri încă obscure în detaliile lor. Proiectul existenței autentice a Dasein-ului este modul cel mai propriu de a înțelege chiar natura Dasein-ului în chipul cel mai originar.

Reflecția asupra problemei interpretării a cunoscut în diferitele sale faze de dezvoltare un concept cheie pe care l-a întâlnit în permanență. Conceptul de *„cerc hermeneutic”* joacă un rol decisiv în ceea ce privește cursul și destinul istoriei interpretării. În rândurile care urmează ne vom opri asupra modului în care filosoful german Martin Heidegger întelege să se raporteze la problematica cercului hermeneutic, a interpretării și comunicării interumane. Văzut drept „unica posibilitate a unei experiențe a adevărului din partea Dasein-ului”[2], cercul hermeneutic reliefează acea apartenență specifică și reciprocă ce are loc între *cunoscător* și *cunoscut* (sau altfel spus, între „subiect” și „obiect”). Astfel, cunoscutul aparține *ab initio* orizontului cunoscătorului în a cărui lume se află; aceasta din urmă (adică lumea cunoscătorului) este *co-determinată* de cunoscut, iar datul acestei apartenențe reciproce precede orice act explicit de cunoaștere și (sau) de recunoaștere a ceva ca fiind acel ceva. După cum observă și filosoful italin Gianni Vattimo, schematismul descris de cercul hermeneutic se pliază pe ceea putem numi ca fiind ontologia hermeneutică, termen de sorginte gadameriană, care are la bază trei elemente constitutive. Acestea sunt:

1. negarea pretinsei obiectivități fixate ca ideal al cunoașterii (istorice), mai precis este vorba despre respingerea modelului metodic propus de științele pozitive;
2. generalizarea modelului hermeneutic la toată sfera cunoașterii (fie ea istorica sau anistorică);
3. lingvisticitatea și comprehensibilitatea întregii ființe.

Revendicarea caracterului de universalitate specific hermeneuticii se centrează pe prezența teoretizării lingvisticității ființei care ne oferă perspectiva unei ontologii hermeneutice ce ar îngloba pe de-o parte istoria ca istorie a limbajului și pe de altă parte istoria ca dialog în permanență deschis. Regăsindu-se în devenirea istorică a interpretărilor, ființa alcătuiește alături de limbaj un nex originar ce co-determină orice experiență a lumii, lume care are proprietatea de a se reechilibra și resitua continuu prin faptul că sporește în ființă și totodată avansează în interpretare. „Ființa e istorie, și anume istorie a limbajului"[3], iar în lumina acestui fapt acea *apertură originară a ființei* de care ne vorbește Heidegger nu presupune altceva decât faptul că noțiunea de *„joc"* din hermeneutică trasează realitatea asamblând structuri bipolare de genul: dare - ascundere, învăluire - dezvăluire, flux - reflux. Așadar, putem vorbi despre *hermeneutica experienței* ca despre un concept care iese la iveală și se impune ori de câte ori dorim să abordăm problema cunoașterii; căci „orice tip de cunoaștere și de experiență a adevărului este hermeneutică."[4] Extrapolarea caracterului lingvistic la orice experiență și la orice fel de cunoaștere atrage după sine plasarea metodei hermeneuticii într-o poziție privilegiată față de alte metode (cum ar fi cea a științelor pozitive). Suntem în punctul în care metoda hermeneutică este creditată cu capacitatea de a schița premisele descoperirii mobilurilor noastre, fie ele conștiente sau inconștiente, în virtutea cărora înțelegem să acționăm.

Despre celebra formulă a lui Gadamer: *„Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache"* se poate spune că reprezintă însuși principiul ontologiei hermeneutice. În acest sens se impune să-i dăm atenția cuvenită și să o analizăm. De ce nu spune Gadamer mai simplu: „Sein ist Sprache"? Ce rol are „verstanden"? Poate fi un termen mediu (un liant) indispensabil între „Sein" și „Sprache"? Răspunsul va veni de la Heidegger însuși. Știm că pentru acesta „interpretarea nu este altceva decât articularea înțelesului"[5]. Întreaga structură a ontologiei hermeneutice nu poate sta în picioare decât dacă lămurim ce înseamnă „a înțelege" și cum este posibilă înțelegerea.

R

Ab origine starea de înțelegere, gândită ca element constitutiv în formarea ființei ca *loc-de-deschidere*, ține de tonalitatea situării afective. Aceasta din urmă reliefează acea înțelegere proprie, specifică fiecărui moment. În fapt, afectivul este cel care are rolul catalizator în ceea ce privește determinarea stării de deschidere ca stare de înțelegere; stare care vizează în mod originar Dasein-ul, adică întregul fapt de a fi în lume. Din această stare de înțelegere derivă conceptul de *„semnificativitate"* care are rolul de a ne familiariza cu „acel ceva în direcția căruia lumea ca atare este deschisă".[6] Astfel, Martin Heidegger ne vorbește în *„Sein und Zeit"* despre un „în vederea" față de ceva; iar această focalizare „în vederea" unui ceva are întotdeauna un caracter necesar, nefiind niciodată ceva care să țină de contingent. Este lesne de înțeles faptul că ființarea se are în vedere pe sine în permanență ca *fapt-de-a-fi-în-lume*, în timp ce Dasein-ul se constituie în permanență ca propria lui miză. Gândind corelația dintre înțelegere și existențial reușim să identificăm ***faptul de a fi*** ca ***fapt de a exista***; căci modul de a fi al Dasein-ului, conceput ca putință de a fi, rezidă din punct de vedere existențial în înțelegere. Se poate vorbi despre o permanentă virtualizare a Dasein-ului deoarece „el este primordial ființă posibilă".[7] Martin Heidegger ține să ne avertizeze asupra faptului că Dasein-ul, gândit ca ființă posibilă, se deosebește în chip radical de ceea ce el numește „posibilitatea goală din logică" precum și de contingența unei eventuale ființări simplu-prezente. În vecinătatea posibilității nu se poate instala în nici un fel acel *„libertas indifferentiae"*, căci datorită situării afective ce îl caracterizează în chip existențial, Dasein-ul este salvat. Altfel spus: „posibilitatea nu înseamnă putința-de-a-fi care plutește fără repere, în sensul indiferenței arbitrarului"[8].

Strâns legată de problematica posibilității este discuția în jurul calității Dasein-ului de a fi liber. Această libertate de care se bucură Dasein-ul constă în putința acestuia de a-și alege ceea ce-i este mai propriu naturii sale; drept urmare, Martin Heidegger vorbește despre modul selectiv în care înțelege să acționeze Dasein-ul în ipostaza sa de *„ființă posibilă remisă lui însuși"*. Totuși, se poate semnala un aspect interesant cu privire la chestiunea libertății Dasein-ului, căci din moment ce acesta din urmă „renunță constant la unele posibilități ale ființei sale, pe altele le sesizează și pe altele le scapă"[9]; ne vom pune întrebarea dacă: este oare posibil ca aceste „scăpări" ale Dasein-ului să trădeze o eventuală inconsistență inerentă naturii acestuia? Lucrurile tind să se complice în momentul în care ființa posibilă, gândită ca și calitate intrinsecă a Dasein-ului, nu presupune o transparență totală, prinsă într-o simultaneitate atotcuprinzătoare; ci mai degrabă un soi de transparență parțială, în diferite moduri și grade posibile. De aici putem deduce faptul că se prezintă sub forma unei succesiuni și drept urmare are un caracter temporal, mai degrabă decât unul atemporal. Spunând faptul că, în cazul Dasein-ului, „ființa posibilă îi este lui însuși transparentă în diferite moduri și grade posibile”[10], Martin Heidegger recunoaște că această transparență nu se realizează sub forma unei mari sinteze atemporale, ci doar treptat sub forma unei succesiuni temporale care pare să priveze ființa de propria-i completitudine, având în vedere faptul că aceasta nu se manifestă total în nici un moment.

Dar să nu ne îndepărtăm într-un mod cu totul nefericit de problematica înțelegerii, pierzând din vedere adevărata miza a cercetării noastre. Așadar, se pare că înțelegerea nu se prezintă sub forma avortată a unui *încă-nu* propriu unei ființări-simplu-prezente; ci dimpotrivă, subzistă laolaltă cu ființa Dasein-ului ca un *ab initio* existențial. Caracterul necesar al înțelegerii constă în capacitatea de autoconștientizare a Dasein-ului care își înțelege propria sa putință de *a fi* sau altfel spus, „el știe de ce anume este el înstare.”[11] Faptul că prin înțelegere, Dasein-ul este propriul său loc-de-deschidere conduce la posibila rătăcire a acestuia din pricina faptului că ajunge să se înșele în privința sa. Chiar mai mult: „în măsura în care înțelegerea este situată afectiv și, ca atare, livrată existențial stării de aruncare, Dasein-ul s-a rătăcit de fiecare dată deja și s-a înșelat în privința sa.”[12] Ceea ce salvează Dasein-ul din rătăcirea sa este calitatea sau mai bine zis proprietatea acestuia de a se regăsi în posibilitățile sale, acolo unde este remis prin însăși putința sa de *a fi*.

Prin cele precizate până în momentul de față s-a atins un punct de maxim în virtutea căruia se poate reliefa o definire originară a ceea ce este înțelegerea față de Dasein: „înțelegerea este ființa existențială a putinței proprii de a fi a Dasein-ului însuși, și ea este astfel încât această ființă deschide în ea însăși acel ceva de care ființa sa este în stare.”[13] Modul de a gândi înțelegerea pe baza conceptului de „deschidere” se constituie ca element cheie în cuprinderea și dezvoltarea întregii constituții fundamentale a *faptului-de-a-fi-în-lume*. Astfel, se vorbește aici despre eliberarea intramundanului însuși care conduce la descătușarea ființării către posibilitățile sale. În felul acesta se ajunge la concret, mai precis la a *descoperi* ca atare *ceea-ce-este-la-îndemână*. Felul *descoperirii* ține de utilizabilitatea a *ceea-ce-este-la-îndemână*, gândită ca și capacitate de a sluji, sau poate fi vorba de o capacitate negativă care dăunează. Întreaga paletă a complexului ființărilor-la-îndemână ține de întregul categorial al unei posibilități, iar acesta din urmă conține totalitatea menirilor funcționale care urmează a fi dezvăluite.

Următoare întrebare ce răzbate din contextul propus ține de justificarea prezenței legăturii dintre înțelegere și posibilități. Pentru a-și justifica aserțiunea, Martin Heidegger încearcă să-și răspundă la următoarea întrebare: *„de ce înțelegerea – indiferent care sunt dimensiunile esențiale a ceea ce poate fi deschis prin ea – răzbate întotdeauna până la posibilități?”*[14] Răspunsul heideggerean la această interogație pornește prin reliefarea conceptului de „proiect” care este identificat cu însăși structura existențială a înțelegerii. Aceasta din urmă proiectează, în chip originar, ființa Dasein-ului spre acea țintă a lui (focalizarea către un „în vederea”) și totodată către *semnificativitate* concepută ca mundaneitate a lumii care îi este de fiecare dată proprie. Astfel, modul de *a fi* al proiectării coincide cu felul în care Dasein-ul este aruncat. Dasein-ul nu își orânduiește ființa după proiectare, ci el s-a proiectat *ab initio* pe sine sau cum ar spune Martin Heidegger: „el este proiectând”[15]. Capacitatea de a se înțelege pe sine a Dasein-ului pornește de la posibilități care nu sunt surprinse tematic de înțelegere deoarece aceasta dislocă lucrului proiectat caracterul său de posibilitate determinându-l ca și conținut mental dat.

Din moment ce proiectul (Entwurf) reliefează posibilitatea ca posibilitate, înțelegerea din punctul de vedere al proiectării se prezintă ca fel de a fi al Dasein-ului în care „el este posibilitățile sale ca posibilități.”[16] Sfera Dasein-ului nu se reduce la sfera *ființărilor-simplu-prezente*, ci presupune întotdeauna un ceva mai mult; cu mențiunea că acest ceva mai mult nu transcede niciodată facticul. Explicația constă în faptul că însăși *putința-de-a-fi* este inseparabilă de facticitatea pe care o presupune într-un mod esențial și obligatoriu. Caracterul de proiect al Dasein-ului constă în ceea ce voi numi virtualitatea Dasein-ului, iar aceasta se manifestă cu precădere la nivelul înțelegerii prin eshatologicul imbold: „devino ceea ce ești!”[17] Înțelegerea joacă aici un rol crucial datorită posibilității sale de a participa, în chip primordial, la starea de deschidere a lumii. Astfel, înțelegerea îmbracă acel caracter de proiect care se constituie la nivel existențial ca privire (Sicht) a Dasein-ului.

În funcție de toate modurile fundamentale ale ființei sale, Dasein-ul ca privire originară se caracterizează prin:

1. *privirea-ambientală (Umsicht) care ține de preocupare;*
2. *privirea-considerativă care constă în respectul (Rücksich) degajat din grija-pentru-celălalt;*
3. *acea privire care vizează o ființă ca atare în-vederea căreia Dasein-ul se identifică de fiecare dată pe sine ca fiind ceea ce este, așa cum este.*

Filosoful german mai vorbește despre un fel special de privire care ține în chip primordial de existență și care poartă numele de *transparență* (Durchsichtigkeit). Aceasta din urmă surprinde, prin intermediul înțelegerii, starea de deschidere a *faptului-de-a-fi-în-lume* evidențiind-i totodată momentele constitutive esențiale. Prin transparență, ființarea se vede pe sine în cadrul existențial și astfel poate fi înțeleasă prin acest proces de feed-back în care este recuperată din însăși momentele constitutive ale existenței sale. Există și un fenomen opus celui de transparență care poartă denumirea de *non-transparență* a Dasein-ului. Acesta își are originea în necunoașterea lumii ca sursă a oricărei evaluări eronate posibile.

Faptul că Martin Heidegger vorbește despre întemeierea primordială în înțelegere a oricărei priviri, spre exemplu – privirea-ambientală a preocupării reprezintă înțelegerea ca simț comun (*Versthen als Verständigkeit*) – astfel, forma de intuiție pură pe care o susținea ontologia tradițională își pierde caractarul fundamental de preeminență față de *ființarea-simplu-prezentă*. Intuiția ne apare ca fiind un derivat îndepărtat al înțelegerii în condițiile în care chiar și *intuiția esențelor* de sorginte fenomenologică ține de înțelegerea existențială. Aici, filosoful german operează o bine-venită schimbare de paradigmă, făcând să dispară acele concepte artificiale ale metafizicii clasice care se cramponau la o atitudine pur teoretic-contemplativă. Înțelegerea unui lucru nu se blochează la nivelul epistemic, ci dimpotrivă aceasta evoluează și trece dincolo de bariera abstractului. A înțelege un lucru înseamnă a ajunge le tot ceea ce presupune pragmatismul utilizării lui, iar *vederea* lucrului nu presupune o simplă remarcare a formei și culorii acestuia; așadar, vorbim despre ceva mai mult, despre identificarea semnificației lucrului în acel orizont al slujirii pe care îl presupune de fiecare dată. Modul în care este așezat raportul dintre „a vedea" și „a înțelege" face ca Dasein-ul să controleze *in concreto* întregul *fapt-de-a-fi-în-lume*, căci toate acele momente constitutive ale *faptului-de-a-fi-în-lume* ne survin ca moduri ale privirii în care se originează înțelegerea.

Întreaga teorie expusă de Martin Heidegger se fundanentează pe prezența a priorică a două concepte explicite: unul este conceptul de „ființă", iar al doilea este conceptul de „structură a ființei". De aici își trage seva tot ceea ce ne apare ca existând, deoarece aici fenomenele își dobândesc sensul lor fenomenologic. Proiectarea către posibilități conține înțelegerea ființei în măsura în care aceasta din urmă este înțeleasă prin proiect, ceea ce însă nu-i conferă și un caracter ontologic. Ființarea ca proiect esențial al *faptului-de-a-fi-în-lume* cuprinde înțelegerea ființei care rezultă pe temeiul interpretării temporale a ființei. Există o corespondență între înțelegerea ființei și hermeneutica ființei care se concretizează sub forma dezvelirii deplinului caracter enigmatic al ființei. Din acest punct, ratarea soluționării problemei ființei devine un fapt pozitiv, căci se realizează într-un chip cât se poate de autentic. De aici, reformularea întrebării privitoare la ființă începe să capete contur.

Faptul că înțelegerea și starea de deschidere a locului-de-deschidere țin de cotidian, le face să fie o garanție solidă a elaborării concrete a existențialelor. Definiția autentică a înțelegerii nu poate porni decât de le structura de ființă a Dasein-ului însuși care se constituie, prin intermediul posibilităților sale de a fi, în propriul său loc de deschidere unde, pe baza situării afective, se constituie în propria lui stare de descoperire. Martin Heidegger spune: „împlinirea ca fapt-de-a-fi a acestor posibilități de ființă pe care le cunoaștem ca stare de des-coperire o numim înțelegere."[18] Caracteristica proprie înțelegerii este *faptul-de-a-sălășlui-în* și faptul de a se afla tot timpul în preajma celor ce au fost deschise prin preocupare (Sorge), întreg ansamblul desfășurându-se pe fundalul situării afective care presupune o dublă *descoperire*; astfel, vorbim despre o *des-coperire* simultană atât a lucrului înțeles, cât și a înțelegerii însăși. De aici prinde rădăcini un nou contur al înțelegerii: „înțelegerea, în măsura în care ea deschide și a deschis deja o lume prin situarea afectivă, este ca atare un a-fi-situat-afectiv care deschide."[19]

Înțelegerea vizează deplina inteligibilitate atât a Dasein-ului însuși, cât și a lumii ca întreg și în aceste condiții se manifestă ca împlinire corespunzătoare nivelului unui *fapt-de-a-fi*. Această mențiune vine să ne sugereze în mod clar și distinct faptul că nu se poate vorbi despre o înțelegere specială și deci separată pentru Dasein și un alt fel de înțelegere pentru lume. Adevărata structură a înțelegerii se comportă sub forma unei sinteze a priorice care „ne livrează reperele decisive pentru toate problemele hermeneuticii."[20] Sfera inteligibilității este prefigurată doar în măsura în care apare starea de *des-coperire* ce cuprinde: lumea, *faptul-de-a-sălășlui-în* și Dasein-ul gândit ca fiind laolaltă. Orice știință a naturii este posibilă doar datorită faptului că „Dasein-ul însuși este primordial un fapt-de-a-fi de ordin istoric"[21] ceea ce presupune posibilitatea omului de a *descoperi* ceva precum natura. Mai trebuie adougat faptul că problema inteligibilității în cazul Dasein-ului și a Dasein-ului laolaltă variază în funcție e înțelegerea lumii. În acest caz, reciproca este tot la fel de valabilă, căci și înțelegerea lumii variază în funcție de Dasein și Dasein laolaltă.

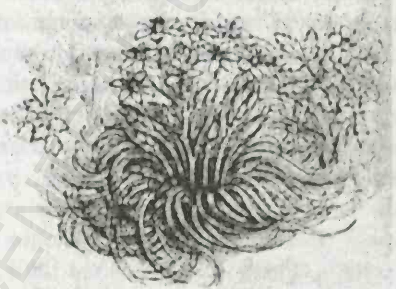
Putem vorbi despre o înțelegere integrală în măsura în care reușim să gândim fluctuația temporală pe care o produce starea de *descoperire* a Dasein-ului și a *faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul* ce vine să modifice înțelegerea lumii în funcție de schimbările istoriei. Nu există nici un cerc vicios al înțelegerii, decât în aparență care poate fi suprimată prin concepcrea în chip autentic a lui „a înțelege" ca un „a-fi-înțeles-deja". Racordul necesar dintre Dasein-ul propriu și Dasein-ul celorlalți în contextul temporalității face ca înțelegerea integrală să devină o realitate. Astfel, „înțelegerea este starea de descoperire a acelui cum stau lucrurile cu ceva, a stării de lucruri din lumea ambiantă, din propriul meu Dasein și din faptul-de-a-fi al celorlalți."[22] Se conturează tot mai accentuat faptul că înțelegerea se comportă sub forma unei mari sinteze, plăsmuind acel întreg ce conține simultan Dasein-ul propriu, lumea ca sursă a preocupării și Dasein-ul celorlalți.

Rolul înțelegerii este desăvârșit de faptul-de-a-fi-înțeles, fără de care nu avem decât o *specie degradată* a înțelegerii ce devine simplă înțelegere mânată doar de impulsul de a investiga și de a cunoaște un anumit lucru. Este interesant de menționat că modificările suferite de către Dasein-ul însuși determină un raport tensional între o înțelegere autentică și o înțelegere ne-autentică. Dasein-ul poate să rătăcească într-o înțelegere care pare a fi una valabilă, dar este de fapt o aparență, „această înțelegere aparentă, de o factură cu totul specială, stăpânește într-o mare măsură Dasein-ul."[23] Deoarece Dasein-ul recunoaște posibilitatea aparenței, acesta realizează că „orice înțelegere autentică are nevoie să fie însușită, consolidată și păstrată ca atare."[24] În caz contrar, orice înțelegere riscă să devină neînțelegere deoarece caracterul temporal al înțelegerii își spune cuvântul făcând să se transforme, să fie disimulat, să devină inaccesibil și să se piardă sensul autentic. Aici se atinge un punct critic al constituției Dasein-ului - „în Dasein-ul însuși rezidă posibilitatea ca el să ajungă să se înșele pe sine"[25] - astfel, sub aparența unei înțelegeri autentice răzbate o ne-înțelegere. Până la urmă: *„de nobis ipsis silemus"*.

Note:

1) Heidegger Martin, Ființă și timp, trad. Liiceanu și Cioabă, Humanitas, București, 2003, p 493;
2) Vattimo Gianni, Aventurile diferenței, Ed. Pontica, Constanța, 1996, p. 26;
3) Ibidem, p. 32;
4) Ibidem, p. 31;
5) Ibidem, p. 26;
6) Heidegger Martin, Ființă și timp, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 197;
7) Ibidem, p. 197;
8) Ibidem, p. 198;
9) Ibidem, p. 198;
10) Ibidem, p. 198;

11) Ibidem, p. 198;
12) Ibidem, p. 198;
13) Ibidem, p. 198;
14) Ibidem, p. 199;
15) Ibidem, p. 199;
16) Ibidem, p. 200;
17) Ibidem, p. 200;
18) Heidegger Martin, Prolegomene la istoria conceptului de timp, Humanitas, București, 2005, p. 425;
19) Ibidem, p. 425;
20) Ibidem, p. 426;
21) Ibidem, p. 426;
22) Ibidem, p. 427;
23) Ibidem, p. 429;
24) Ibidem, p. 429;
25) Ibidem, p. 429.



2.4 Imagine şi lume

> ***„Ceea ce noi toți rostim, trebuie să fie, cumva, o copie sau o imagine"***
> (Critias: 107b)

Mizând pe necesitatea unei metamorfoze în ceea ce priveşte gîndirea ființei în întregul ei, Martin Heidegger urmăreşte să obțină premisele conform cărora „omul devine un mijloc de raportare al ființării ca atare."[1] Acest fapt presupune transformarea omului care „devine *subjectum*-ul prim şi autentic"[2] Altfel spus, omul depăşeşte granițele unui *„a fi"* încremenit în propria-i statornicie şi intră sub imperiul lui *„a deveni"*; căci, ***devenirea*** pare responsabilă pentru trecerea omului către calitatea de ***subjectum***. Odată cu identificarea sa ca *subjectum*, omul reuşeşte să depăşească limitele *„eu"*-lui şi totodată prezența unei raportări accentuate la sine ca om şi doar atât. *Subjectum*-ul este gândit pe baza proprietății conform căreia ***„adună totul la sine"*** şi în mod implicit cuprinde ***„ceea-ce-îi-stă-în-față"***. Aici, putem spune ca şi concluzie că ***„se transformă esența omului în genere prin faptul că omul devine subiect."***[3]

A cuprinde ***„ceea-ce-stă-în-față"***, a ***„aduna totul la sine"*** – într-o expresie: ***„a deveni subjectum"*** reprezintă fondul pe care poate apărea întrebarea privitoare la imaginea lumii (sau **Weltbild**). În vederea interpretării unei epoci istorice, conceptul de „imagine a lumii" se constituie ca lait-motiv. Dacă vrem să disecăm conceptul amintit, atunci vom constata faptul că avem în față două noțiuni fundamentale: 1) noțiunea de „lume" şi 2) noțiunea de „imagine". Împreună acestea formează conceptul de „imagine a lumii", concept determinat prin înțelegerea omului ca *subjectum* pe baza devenirii. Caracterizând ființarea în totalitatea sa, lumea dă conceptului de „imagine a lumii" înfățişarea unui „tablou al ființării în întregul ei."[4] Dar, acest fapt nu conduce la perceperea „imaginii lumii" ca simplă *copie* (sau ca **Adklatsch**). Astfel, „acel lucru ce se aude în vorbirea comună prin imagine, acolo unde lumea devine imagine, ființarea în întregul ei este dispusă drept aceea prin care omul se adaptează la ceea ce el vrea să aducă în fața sa, să dețină, să dispună în fața sa."[5] Nuanța decisivă și obligatorie descrisă de către ființare care, prin tot ceea ce ține de ea, se ivește dinaintea noastră sub forma unui întreg este concertată ca *sistem*. Ființarea ca totalitate este direct afectată de apariția unei „imagini asupra lumii". Aceasta din urmă „realizează o decizie esențială asupra ființării în întregul ei."[6] Importanța funda-mentală a „survenirii imaginii" subliniază rolul capital pe care îl joacă reprezentarea ființării în care se oglindește însăși „ființa ființării". Vorbind despre „imaginea lumii" nu avem de-a face cu un soi de clonă a lumii, ci pur și simplu reprezentarea aparține în mod fundamental de lumea însăși. Ea vizează ființarea ca totalitate și devine emblemă a „epocii moderne", căci „imaginea lumii, înțeleasă în mod esențial, nu exprimă (...) o imagine despre lume, ci faptul că lumea este concepută ca imagine".[7]

Conceperea lumii ca imagine aparține prin excelență epocii moderne și numai ei. Astfel, dacă ar fi să ne raportăm la „omul grec" am constata faptul că pentru acesta lumea nu prezintă posibilitatea de a deveni imagine. Există așadar o caracteristică în virtutea căreia omul grec refuză să gândească lumea ca imagine. Astfel, din postura de *„ascultător al ființării"*, omul din timpul elen are o relație cu totul diferită față de *ființare* în comparație cu omul modern. Ca și *„ascultător al ființării"*, elenul își instituie prezența prin starea de deschidere întemeiată în ascultare. Deschiderea implicată de faptul că elenul *„ascultă"* întâlnește apertura și deschiderea specifice *ființării* care „survine ca prezență deasupra omului".[8] Aplecând urechea la *ființare*, elenul este „cel privit de ființare"[9]. Aici se poate constata raportarea inactivă a omului din timpul elen care se mărginește și totodată se complace în ***„a asculta"*** (*ființarea*) și ***„a fi privit"*** (de către *ființare*). Concluzia este că: „a fi privit de către ființare, în a cărei deschidere este cuprins, reținut și astfel purtat de către ea, condus în contradicțiile ei și marcat de conflictul ei, aceasta este esența omului în marele timp elen."[10] Totuși, în paradigma elenă asupra lumii și implicit a *ființării* de care am amintit există o **excepție**. Așadar, contrar timpului epocii sale, Platon este cel care identifică *„eidos"*-ul (tradus de Heidegger prin „aparență" sau „aspect") ca ca sursă determinantă ce definește caracterul de ființare specific ființării. Aici, putem regăsi premisele favorabile imperativului conform căruia lumea trebuie să devină imagine. Totul pornește de la prezentificarea „orizontului" ca „orizont deschis" care este văzut, prin analogie, sub forma unei „dispuneri în scenă". Urmând posibilitatea deschisă de aceasta din urmă, „ființarea (...), se expune, adică trebuie să devină imagine"[11]. Omul modern spre deosebire de omul grec (sau *„clasic"* aș spune) are rolul privilegiat de a *deveni* din captivul ființării, „reprezentantul ființării". Altfel spus, omul trece de la statutul de simplu spectator răpit de contradicțiile fiinţei şi marcat de conflictele ei, la statutul în care „se raportează la fiinţare ca la una produsă de el”.[12] Desprinderea omului din lanţurile reci ale pasivităţii constituie în viziunea lui Martin Heidegger acel „teren al unei posibile desfăşurări a umanităţii.”[13]

Faptul că în cuprinsul fiinţării, *omul devine subjectum* nu înseamnă nimic altceva decât că „omul devine acea fiinţare pe care se întemeiază toate fiinţările în modul fiinţei sale şi al adevărului său.”[14] Momentul în care lumea devine imagine coincide cu prezenţa omului ca „subjectum”, căci „acolo unde lumea devine imagine, se naşte umanismul”[51]. O dată cu „umanismul” se iveşte „omul epocii moderne” care este gândit sub semnul „nou”-lui. Avem, deci, de-a face un „om nou” (sau cu conceptul unui „om ce aparţine noului prin excelenţă”) care se află în antiteză cu „omul epocii clasice”. Diferenţa dintre „omul epocii clasice” şi „omul epocii moderne” este marcată de „nou”. Iar, „a fi nou aparţine lumii ce a devenit imagine”[16], adică aparţine în totalitate epocii moderne şi numai acesteia. Conceptul de „imagine” schimbă faţa lumii prin faptul că: 1) „fiinţarea devine, ca obiect, o stare şi dobândeşte astfel, înainte de toate, pecetea fiinţei”[17] şi totodată 2) „omul se luptă pentru dobândirea poziţiei în care el poate să fie acea fiinţare care oferă măsura tuturor fiinţărilor şi care le coordonează pe acestea din urmă”[18]. Aici, modul de reflecţie propus de Martin Heidegger converge înspre viziunea sofistă. Protagoras spunea: „omul este măsura tuturor lucrurilor...”. Se pare că o dată cu „supunerea lumii ca imagine”, filosoful german anunţă ideea „dominării fiinţei în întregul ei”[19]. Această ambiţie şi piatră de încercare este cea care va decide destinul „epocii moderne”. Aceasta din urmă cere „o originalitate şi o amploare a reflecţiei, pe care noi, cei de astăzi, o pregătim poate în vreun fel, dar pe care deja, nu o vom putea stăpâni niciodată.”[20] Dar, o asemenea remarcă (şi aici mă refer în special la cuvintele din finalul citatului) nu poate decât să accentueze prezenţa unei filosofii care stă sub semnul devenirii. Jocul specific devenirii ascunde şi dezvăluie într-o dinamică implacabilă „pecetea fiinţei”. Schimbând accentul şi astfel făcând trecerea de la o filosofie ţesută în jurul lui *„a fi”*, aşa cum se prezintă metafizica clasică, la o concepţie asupra lumii aflate sub cupola *devenirii*, Martin Heidegger regândeşte fundamentul filosofiei. Altfel spus, se înlocuieşte caracterul imuabil specific fiinţei şi se formează o filosofie clădită pe temeiul lui *„a deveni”* unde **schimbarea** este cuvântul de ordine. Această **schimbare** se regăseşte şi la nivelul omului care „se dispune el însuşi pe scenă”[21], adică se comportă ca „orizont deschis” în cuprinsul căruia se desfăşoară „jocul necesar al variaţiei între subiectivism şi obiectivism”[22]. Vorbim aici despre eliberarea omului din capcana încremenirii în cenzura

A.C

ființării livrată de viziunea imuabilității „ființei". În sfârşit, „acum există ceva în sensul unei poziții a omului"[23].

Principalul scop al lui Martin Heidegger în lucrarea „Timpul imaginii lumii" (1938) este acela de a ne face capabili să ajungem în punctul în care suntem capabili să sesizăm acele „evenimente mai profunde" în plină desfăşurare ce ne conduc la „evenimentul fundamental al epocii moderne"[24], adică la „supunerea lumii ca imagine"[25]. Harold Alderman remarca în „Heidegger s Critique of Science and Technology" următorul aspect: "*since the world comprises both the Being of res extensa and res cogitans, a total set of the representations of these two realms of Being would give an exhaustive account of the realm of Being, and would become identical with a perfect description of Being itself.*"[26] Pornind de aici, adică de la modul cel mai propriu de manifestare al metafizicii, bazat în mare măsură pe filonul cartezian, se ajunge la avensarea concluziei heideggeriene conform căreia „lumea devine imagine". Aşa cum apreciază harold Alderman în continuarea spuselor sale care au fost citate anterior: "*thus Being becomes identified as the picture which results from the collocation of the representations of beings to man. It is in this sence that, according to Martin Heidegger, the world becomes a picture in scientific thought.*"[27]

Ca răspuns la „supunerea lumii ca imagine", fapt ce marchează însăşi împli-nirea gândirii metafizice prin atingerea ultimei sale etape – gândirea ştiințifică, stă încercarea heideggeriană de a recupera conceptul de „ființă" aşa cum apare acesta la Parmenide. Mai precis este vorba despre pasajul: „to gar auto noein estin te kai einai" ("*the perception of beings belongs to Being, because it is demandet and determined by it.*").[28] În virtutea conceptului amintit anterior putem să facem pasul în afara metafizicii şi implicit în afara tendinței acesteia de a controla lumea reducând-o la tot ceea ce ține de calcul. Aici, gândirea ştiințifică trebuie să îşi asume propriile limite chiar dacă se constituie ca final de drum pentru gândirea metafizică deoarece acest final nu presupune şi finalul gândirii ca atare. Ceea ce scapă în permanență gândirii ştiințifice este faptul că: "*not everything is, in fact, calculable, and it is this noncalculable something that the thought og Being seeks to isolate as a datum of thought.*"[29]În cazul în care am înțelege să interpretăm gestul lui Heidegger de a-şi ațința privirea altundeva decât asupra gândirii ştiințifice prin faptul că acesta s-ar fi pronunțat împotriva tipului de gândire la care am făcut referire, atunci ne-am afla într-o mare eroare. Căci, după cum remarca Harold Alderman în "Heidegger s Critique of Science and Technology" putem concluziona spunând: "*it is clear that Heidegger s suplemental thought of Being is not antiscientific and that it cannot therefore constitute a recomandation to abandon the scientific study of beings.*"[30]

Note:

1) Heidegger Martin, Timpul imaginii lumii, Ed. Paideia, București, 1998, p. 46;
2) Ibidem, p.46;
3) Ibidem, p.46;
4) Ibidem, p.47;
5) Ibidem, p.47;
6) Ibidem, p.47;
7) Ibidem, p.47;
8) Ibidem, p.48;
9) Ibidem, p.48;
10) Ibidem, p.49;
11) Ibidem, p.49;
12) Ibidem, p.49;
13) Ibidem, p.49-50;
14) Ibidem, p.46;
15) Ibidem, p. 51;
16) Ibidem, p. 50;
17) Ibidem, p. 50;
18) Ibidem, p. 52;
19) Ibidem, p. 50;
20) Ibidem, p. 55;
21) Ibidem, p.49;
22) Ibidem, p.46;
23) Ibidem, p. 50;
24) Ibidem, p. 52;
25) Ibidem, p. 52;
26) Heidegger and Modern Philosophy, Edited by Michael Murray, London Yale University Press, 1978, Harold Alderman, Heidegger s Critique of Science and Technology, p. 36;
27) Ibidem, p. 36;
28) Ibidem, p. 37;
29) Ibidem, p. 41;
30) Ibidem, p. 42.

2.5 Ființă și umanism

Tratând problematica raportului ființe" cu ceea ce trece drept *esența omului*, Martin Heidegger năzuitşte să transmita prin lucrarea sa intitulată „Scrisoare despre umanism" mesajul conform căruia gândirea „adevăratului umanism" ține strict de viziunea existenței vecinătății dintre om și ființă. Această vecinătate sau apropiere prezentă între om și ființă reprezintă punctul nodal al degajării „adevăratului umanism" sau „noului umanism". Totodată, legătura om - ființă se întemeiază pe baza *darului* făcut de ființă omului. Dăruindu-i însăşi „esența" sa, ființa înglobează omul în cuprinsul adevărului ei specific. Omul este integrat ființei în virtutea esenței sale determinate ca „ec-sistență", iar aceasta din urmă se regăseşte în **Lichtung** (adică în „deschiderea-luminatoare" caracteristică ființei).

Conceput ca „gânditor" și „rostitor" al ființei, omul converge astfel înspre aceasta. Căci, „gândirea, simplu spus, este gândirea ființei"[1], în timp ce limbajul învecinează ființa și omul din postura sa de *„loc de adăpost al ființei"*, respectiv de *„lăcaş al esenței omului"*. Ca aparținând ființei, gândirea prezintă o dublă implicație: pe de-o parte avem gândirea emisă de „ființă" ce se reîntâlneşte în ființă, iar pe de altă parte avem gândirea dată de „ființă" care este ascultată de către aceasta. Însă, conform proiectului heideggerian, gândirea cu privire la om se contopeşte în gândirea cu privire la ființă. Iar, atunci cînd spune: „ființa a purtat de grijă esenței gândirii determinându-i destinul"[2], filosoful german nu vrea să precizeze altceva decât faptul că acel „a purta de grijă" se treduce prin „a dărui esența".

„Limba ne refuză încă esența ei: faptul că ea este locul de adăpost al adevărului ființei"[3] datorită modului în care se prezintă ca instrument al dominației asupra ființării. Aceasta din urmă este creditată ca fiind *„realul"* desprins din sesizarea înlănțuirii cauză - efect. Dar, în măsura în care omul își propune identi-ficarea ființei, „el trebuie să învețe să existe într-o lume a nenumitului".[5] Punctele de suspensie implicate de această „lume a nenumitului" înseamnă revenirea omului la o stare specifică lui care este caracterizată de prezența *deschiderii*. Doar *deschiderea* este cea care poate conferi omului statutul său de „ascultător al ființei", iar ascultarea în cauză este singura cale valabilă pentru a ajunge la esența sa. A fi situat în „adevărul fiinţei" presupune a avea un *esse comune* cu fiinţa, iar în vederea realizării acestui fapt „omul trebuie, înainte de a vorbi, să asculte din nou glasul fiinţei"[6].

În raportul fiinţă - om, fiinţa a făcut *a priori* primul pas prin însuşi proiectul său. Căci, fiinţa *a aruncat* omul în propriul ei adevăr. Următorul pas îi revine omului care trebuie să treacă printr-o transformare esenţială cerută chiar de *exigenţa fiinţei*. Aici este vorba despre **omul** care devine ***„uman"*** (sau „humanus"), adică omul care este conform cu esenţa sa. „Humanus" este celula de bază a lui „humanitas" (sau a „umanismului") prin excelenţă. Principala problemă ridicată de Martin Heidegger cu privire la „umanism" este nuanţa metafizică ce pare să-l însoţească. Aşadar, „orice umanism se întemeiază pe o metafizică, sau devine el însuşi temei al uneia".[7] Metafizica, după filosoful german, este cea care gândeşte esenţa omului fără a se întreba cu privire la „adevărul fiinţei", astfel ratând legătura dintre „fiinţă" şi esenţa omului ca fapt de demonstrat.

Una din criticile fundamentale aduse de textul heideggerian metafizicii este aceea că ia fiinţa drept un ceva de la sine înţeles, un ceva asupra căruia nu mai este nevoie să ne interogăm. În mod analog, orice umanism contaminat inevitabil cu elemente metafizice nu face altceva decât să presupună şi să asume tacit „esenţa omului", fără a se întreba explicit cu privire la aceasta. Metafizica se află, potrivit lui Heidegger, în imposibilitatea de a ajunge vreodată să-şi pună întrebarea despre modul în care esenţa omului aparţine exclusiv de „adevărul fiinţei". Limitându-se la a gândi doar *fiinţa fiinţării*, metafizica este oarbă în faţă diferenţei ontologice (adică, nu sesizează distincţia existentă între „fiinţare" şi „fiinţă") şi ca o consecinţă directă a acestui aspect ignoră faptul că „pentru orice receptare a fiinţării în fiinţa sa, fiinţa însăşi a şi apărut în lumină şi s-a revelat în adevărul ei".[8]

Pornind de la ceea ce „rezidă în ec-sistenţa lui"[9], omul vine să întâmpine exigenţa specifică ce caracterizează modul de adresare al „fiinţei" şi ajunge în punctul în care „locuieşte în esenţa sa şi are o limbă"[10]. Altfel spus, în virtutea fundării esenţei omului pe baza „ec-sistenţei" se manifestă: *„faptul de a sta în deschiderea-luminatoare a fiinţei"* (adică acel „in der Lichtung des Seins"). Fiinţa este cea responsabilă pentru aruncarea omului în „destinul ec-sistenţei" din care provine „humanus" ca mod uman de *a fi*. „Ec-sistenţa" este un termen sustras sferei metafizicii, căci refuză opoziţia clasică dintre „existentia" şi „essentia". Drept urmare, esenţa ecstatică specifică omului se întemeiază în „ec-sistenţă" a cărei situare implică adevărul „fiinţei" pe planul „Istoriei fiinţei". Însă, concluzia cea mai adecvată cu privire la „ec-sistenţă" este că aceasta „poate fi rostită numai despre esența omului."[11] Vezi felul în care esența este determinată din „ec-staticul" caracteristic Dasein-ului în „Ființă și timp".

Principala critică adusă de gândirea heideggeriană filosofiei metafizice este aceea conform căreia „ființa" a fost uitată. Uitarea „ființei" este privită ca fiind rezultatul operării de către metafizică a unei distincții fundamentale între „essentia" și „existentia". Așadar, ceea ce Martin Heidegger numește „fractura dintre esse essentiale și esse existentiale" constituie formula primordială care „domină întregul destin al istoriei occidentale, precum și al întregii istorii determinate de Europa."[12] Totuși, în ciuda tentativei de a se delimita de gândirea și de limbajul metafizic, filosoful german este nevoit să recunoască faptul că „până una-alta, orice interogare privitoare la ființă, precum și aceea privitoare la adevărul ființei, trebuie să se prezinte ca metafizică."[13] De aici putem deduce că ab initio va trebui să utilizăm ceea ce trece drept „limbajul tradiției", adică un limbaj cu o puternică rezonanță metafizică, dar numai în vederea luării ulterioare a unei opțiuni stricte de a lua distanță față de un astfel de limbaj. În acest sens, Heidegger însuși înțelege să traducă ideea cunoașterii „esenței" pe baza faptului că „omul este în măsura în care există"[14] prin întrebuințarea formulei „ec-sistența omului este substanța lui"[15]. Partea fundamentală care nu reușește să fie inclusă în sfera umanismului tradiționalist este reprezentată tocmai de acel „humanitas" invocat de gândirea heideggeriană. Doar pornind de la acesta „omul este aruncat de către ființa însăși în adevărul ființei, pentru ca el, ec-sistând în felul acesta, să vegheze asupra adevărului ființei, așa încât, în lumina ființei, ființarea să apară ca ființarea care este ea."[16] Această „apariție a ființării" își găsește originea în însuși „destinul ființei". Însă, nu doar ființarea pur și simplu este cea care se întâlnește în cuprinsul „destinului ființei", ci și „esența omului". Raportul de corespondență ca se stabilește între „esența omului" pe de-o parte și „destinul ființei" pe de alta duce la interrelaționarea specifică dintre om și „ființă". Aici, „omul este păstorul ființei"[17]. Având acest rol, omul „veghează asupra adevărului ființei" astfel fiind un fel de pretorian al „ființei" dacă poate fi numit în consecință.

Întrebarea asupra ființei este folosită de Heidegger ca temelie a sistemului său de gândire și se constituie totodată ca element constant pe tot parcursul desfășurării textelor heideggeriene. Dar, dincolo de simpla enunțare a întrebării cu privire la ființă, filosoful german găsește de cuviință să se și aplece asupra răspunsului. Drept urmare, la întrebarea: „ce este ființa?" înțelege să răspundă prin: „Ea este Ea însăși"[18], iar ceva mai încolo ne spune faptul că: „Ființa nu este nici Dumnezeu, nici vreun temei al lumii."[19] Primul răspuns este sub forma unei tautologii și se poate echivala cu: „ființa este ființa însăși" sau mai simplu „ființa este ființa". Al doilea răspuns se raportează la „ființă" prin negație spunând mai degrabă ceea ce nu este decât ceea ce este. Aceste răspunsuri trimit la o definire evazivă a conceptului de „ființă" care pare să scape structurii de bază a definiției alcătuită din: 1) gen proxim și 2) diferență specifică. Aceasta din urmă nu este caracterizată de simplitatea necesară gândirii „ființei", căci se pliază doar pe acea „gândire obișnuită" (ce numai complică, în loc să simplifice) pentru care „ființa este ceea-ce-este-cel-mai-departe"[20].

Legătura intrinsecă dintre om și ființă la nivelul „esenței" face ca ființa să fie pentru om: „das Nachste" (sau cum spune traducerea: „ființa este ceea-ce-este-cel-mai-aproape")[21]. Ca și „ceea-ce-este-cel-mai-aproape", „ființa" se raportează la om într-un mod cu totul special. Astfel, „ființa" se află în imediata apropiere a omului, apropiere care nu poate fi egalată de nici o ființare („fie aceasta o stâncă, un animal, o operă de artă, o mașină, fie ea un înger sau Dumnezeu"[22]). Ființa este acel *esse comune* care presupune sinteza lui „esse essentiae" și „esse existentiae". Raportul dintre „essentia" și „existentia" trebuie înțeles în virtutea tendinței sale convergente înspre ființă care se manifestă prin *„deschiderea-luminatoare"* însăși. („Invazia ființării, negândite în esența ei"[23] este explicată prin prisma conceptului de „cădere", concept conturat în „Ființă și timp" unde stă ca o consecință directă a „uitării adevărului ființei".)

Modul de ființare rezultat ca urmare a „apropierii ființei" este „însăși limba". Aceasta din urmă, în calitatea sa de „loc de adăpost al ființei"[24], asigură întâlnirea cu omul care „ca ec-sistând se află el situat în destinul ființei"[25]. Numai printr-o astfel de mijlocire putem spune faptul că omul „ec-sistă" și mai departe că aparține „adevărului ființei". Mesajul principal al introducerii din „Ființă și timp" nu vrea să spună altceva decât că „ființa este transcendentul însuși"[26]. „Ec-sistența" este cea care îi conferă omului accesul la „deschiderea-luminatoare a deschisului (das Da)"[27],iar omul aparține a priori „deschisului" datorită stării de aruncare implicate de „proiect". Cu toate că se află în imediata apropiere a „ființei", omul nu prezintă ab initio capacitatea de a realiza acest fapt și implicit nu se vede responsabilizat de aceasta. În măsura în care va ajunge să-și asume responsabilitatea conlocuirii cu „ființa", omul va da dovadă de acest aspect prin schimbarea atitudinii sale față de „limbă". Va fi mult mai reținut în afirmațiile sale și va folosi „limba" într-un mod adecvat, renunțând la trimiterile făcute de metafizică.

Se poate vorbi de o tendință asimptotică în cazul „ființei" dacă luăm în considerare modul specific al acesteia de a se raporta la „limbă". Mai precis, spunând faptul că: 1) „ deschizându-se, ființa vine înspre limbă" și 2) „ea (tot cu referire la ființă) este fără încetare în drum spre aceasta (adică spre limbă)"[28] avem de-a face cu prezența unei „mișcări". Expresia „ființa vine înspre (...)" presupune în mod obligatoriu o acțiune și anume aceea că trece dintr-un punct în altul. Nu mai vorbim de „ființă" în sensul încremenirii în sine și al imuabilului, căci aici avem proba nestatorniciei „ființei". Aceasta din urmă poate fi privită doar prin prisma faptului că „vine înspre (...)", respectiv „este fără încetare în drum spre (...)", ceea ce constituie premisele unei eventuale treceri de la „enigma ființei" la „enigma mișcării".

Ființa nu este singura care „vine înspre limbă", „gândirea ec-sistentă" se comportă la fel. Deoarece „la rândul ei, gândirea ec-sistentă trece în limbă"[29], se face remarcată „limba" ca loc de întâlnire între ființă și „gândirea ec-sistentă". Faptul că ambele converg înspre „limbă" nu face altceva decât să ne-o indice pe aceasta din urmă ca loc comun unde să căutăm atât dovada „ființei", cât și dovada „esenței omului" transpusă ca „humanitas". Tipul de gândire care are ceva comun cu „ființa" este de fapt „gândirea simplă", adică acea gândire care depășește raportul dintre „gândirea teoretică" și „gândirea practică" . Rămâne de văzut în ce măsură reușește să depășească și raportul însuși dintre teorie („a ști") și practică („a face"). Dar până acolo rămâne ideea că o „gândire complexă" care cade pradă disocierilor specific metafizice de felul: 1) diferențierii între „esență" și „existență" și 2) diferențierii între „teorie" și „practică" nu poate decât să rateze marea întâlnire cu ființa.

Știind faptul că: „gândirea este, ca gândire, prinsă în venirea (Ankunft) ființei, în ființă ca venire"[30] trebuie să ne întrebăm imediat ce înțelegem prin expresia „venirea ființei". Se poate ca această „ființă ca venire" să nu trimită altundeva decât la „de-venire"? Altfel spus: se poate ca „venirea" („ființei") să implice de fapt o „de-venire"? Răspunsul metafizicii ar fi: „Nu" deoarece niciodată „ființa" nu implică „devenirea" („ceea ce este nu devine, iar ceea ce devine nu este"). Însă, pentru Martin Heidegger această atât de necesară „venire a ființei" constituie laitmotivul schimbării, al trecerii: de la formele de umanism înglobate în sfera metafizicii la acel „humanitas" care vrea să fie „adevăratul umanism" („singurul umanism"); de le o filosofie metafizică la un nou mod de gîndire non-metafizic. Acesta din urmă presupune și totodată se manifestă printr-un nou mod de a gândi și de a se exprima al omului care poate chiar să renunțe la filosofie, în măsura în care acesteia îi este cu neputință să evite contaminarea metafizică, fără ca să renunțe și la gândire. Sfârșitul filosofiei ca metafizică nu este (după Heidegger) și sfârșitul gândirii, gândire care își continuă drumul chiar și în condiția în care la capătul acestuia stă de fapt ***devenirea*** și nu ***ființa***.

Note:

1) Heidegger Martin, Repere pe drumul gândirii, Ed. Politică, București, 1988, p. 299;
2) Ibidem, p. 299;
3) Ibidem, p. 302;
4) Ibidem, p. 302;
5) Ibidem, p. 302;
6) Ibidem, p. 302;
7) Ibidem, p. 304;
8) Ibidem, p. 305;
9) Ibidem, p. 307;
10) Ibidem, p. 306;
11) Ibidem, p. 306;
12) Ibidem, p. 310-311;
13) Ibidem, p. 304;
14) Ibidem, p. 311;
15) Ibidem, p. 311;
16) Ibidem, p. 312;
17) Ibidem, p. 312;
18) Ibidem, p. 312;
19) Ibidem, p. 312;
20) Ibidem, p. 313;
21) Ibidem, p. 312;
22) Ibidem, p. 312;
23) Ibidem, p. 314;
24) Ibidem, p. 315;
25) Ibidem, p. 317;
26) Ibidem, p. 318;
27) Ibidem, p. 318;
28) Ibidem, p. 340;
29) Ibidem, p. 340;
30) Ibidem, p. 341.

2.6 Către lucrurile însăle

„Filosofarea hermeneutică este o mergere-împreună cu viața (Mitgehen mit dem Leben)"[1]

În interpretarea pe care o face gândirii heideggeriene, Otto Poggeler identifică principalele sarcini ale fenomenologiei ca fiind:

1) declanșarea și dezvoltarea unei analize fenomenologice care să se origineze în însăși „viața factică" și

2) în urma acestei analize să se obțină un „concept natural al lumii".

Ca atare fenomenologia trebuie să pornească de la „lumea naturală" și totodată este nevoită să se desfășoare în limitele acesteia fără a le depăși vreodată. Ceea ce diferențiază viziunea lui Martin Heidegger asupra fenomenologiei față de alte viziuni constă în: refuzul de a deduce „lumea naturală" dintr-un ceva care îi este exterior și refuzul de a iniția demersul fenomenologic pornind de la „intuiție". Aici se face simțită ruptura față de concepția husserliană, căci pentru Heidegger: „fenomenologia nu trebuie să pornească de la intuiție, dacă ea este gândită ca intuiție a obiectelor, ci de la înțelegere."[2] Astfel, însăși „descrierea" lumii naturale este „condusă de înțelegere". Remarcând rolul central pe care îl joacă acest concept de „înțelegere" în filosofia heideggeriană am consacrat un întreg capitol acestei teme. „Înțelegerea" este cea care garantează evitarea unei raportări strict unilaterale față de procesul în desfășurare al cunoașterii „lumii naturale". Mai precis, putem vordi despre o ieșire din perimetrul „tradiției" datorită faptului că „în înțelegere, conceptul esenței primește un alt sens decât acela de eidos"[3]. Într-adevăr, cunoașterea „eidică" limitează spectrul înțelegerii „obiectului" fenomenologiei a cărui survenire îi este accesibilă doar parțial.

Axul principal al fenomenologiei este constituit pornind de la maxima: „către lucrurile însăle"[4]. Fiind „o chemare la luptă împotriva cugetării lipsite de teren ferm"[5], maxima fenomenologiei asigură o cale de ieșire din impasul în care a ajuns să se complacă filosofia. Acest impas este rezultatul direct al nerenunţării la „conceptele tradiţionale" care „şi-au pierdut cu vremea solul lor ferm"[6]. Ca alternativă la caducitatea unei filosofii împânzite de concepte vetuste vrea să se impună „fenomenologia" a cărei maximă devine: „principiul oricărei cunoaşteri ştiinţifice"[7]. A merge „către lucrurile însăle" înseamnă de fapt a te elibera în faţa a tot ceea ce ţine de „superficial" (fie că este vorba despre o construcţie filosofică propriu-zisă sau pur şi simplu despre o interogaţie) şi drept urmare a fi deschis în faţa existenţei. Concretizarea pe care o implică maxima fenomenologică revendică apartenenţa la un „teren ferm" în lipsa căruia întreg proiectul fenomenologic ar sta pe picioare de lut, căci nu ar putea niciodată să servească drept „principiu al oricărei cunoaşteri ştiinţifice" aşa cum pretinde. Pentru fenomenologie devine un obiectiv de atins atât obţinerea legitimităţii specifice unui „teren ferm", cât şi evidenţierea acestuia. Aşadar, de clarificarea acestor aspecte trebuie să se ocupe cu precădere fenomenologia în tendinţa sa mărturisită de a degaja „conceptele tradiţionale" care ţintuiesc filosofia în sfera „superficialului" datorită faptului că nu o pot consolida sub un „teren ferm".

Elementul specific menit să facă diferenţa între o filosofie bazată pe „conceptele tradiţionale" şi fenomenologie este modalitatea cercetării însăşi. Punându-şi întrebarea: „către surprinderea căror lucruri tinde această cercetare?"[8], Martin Heidegger se rezumă la a da următorul răspuns: „domeniul de lucruri al cercetării fenomenologice este intenţionalitatea în apriori-ul său"[9]. Mai precis, conceptul de „intenţionalitate" înglobează ca domeniu „totalitatea comportamentelor şi totalitatea fiinţării în fiinţa sa."[10] Având în vedere faptul că: „din concretizarea cercetării descifrăm principiul ei"[11] Evidenţiarea unui anumit „lucru în sine" are ca punct de plecare „descripţia" care „presupune o sesizare directă a lucrului în el însuşi"[12]. Ca „modus" al fenomenologiei, „descripţia" este cea care garantează observarea nemijlocită a „lucrului în el însuşi" şi astfel constituie premisele pe baza cărora poate fi întemeiată orice cunoaştere de ordin ştiinţific. „Descripţia" joacă marele rol de a deschide posibilitatea unui „teren ferm" pe care mai apoi să vină o anumită ramură a ştiinţei şi să îşi construiască edificiul. Revendicându-se ca matcă a tuturor ştiinţelor, fenomenologia se manifestă ca: „descripţie analitică a intenţio-nalităţii în apriori-ul său."[13] Surprinderea „intenţionalităţii în apriori-ul său" face accesibil „lucrul în el însuşi", adică reliefează tocmai ceea ce lucrul „este". Acest „este" este omis din câmpul de interes al gândirii care întrebuinţează „conceptele tradiţionale" şi trecut cu vederea în „gândirea obişnuită". Altfel spus, viziunea obişnuită nu va tematiza niciodată acest „este" datorită faptului că îl consideră încă de la început un „ceva de la sine înţeles". Pe când fenomenologia îşi concentrează atenţia asupra acestui „este”, tematizându-l în ciuda faptului că „este ceva de la sine înţeles”. În sensul acesta este folosită „descripţia” ca mod de tratare propriu-zis al fenomenologiei. Iar, „descripţia” are un caracter „analitic” deoarece are proprietatea fundamentală de a analiza şi în consecinţă este denumită „descripţia analitică”.

Conceptul de „intenţionalitate” este constituit „ca legătură intimă dintre intentio şi intentum”[14]. „Intentio” reprezintă „vizarea intenţională” (sau „Vermeinen”), pe când despre „intentum” spunem că „e fiinţarea pe care o înţelegem potrivit modului în care ea este percepută”[15]. Intenţionalitatea ca şi compoziţie structurală a „trăirilor şi obiectelor” îl înglobează pe „intentum” sub forma lui „acel ceva către care ne orientăm”[16]. Făcând comparaţie între legătura ce se stabileşte la nivelul „intenţionalităţii”, legătură reprezentată de interacţiunea dintre „intentio” - „intentum” şi raportul prezent în cazul relaţionării: „noesis” – respectiv „noema”, Martin Heidegger trimite către concepţia lui Brentano faţă de care lansează o critică. Aşadar, „Brentano vede în intenţionalitate acea intentio, noesis şi multitudinea modurilor sale, nu a observat noema, intentum.”[17] Ca domeniu de lucruri aferent cercetării de tip feno-menologic, „intenţionalitatea” se regăseşte „în concretizările ei”[18] ceea ce implică în modul cel mai direct maxima fenomenologiei, căci pentru a merge „către lucrurile însăle” trebuie „să constatăm numai ceea ce se arată de la sine”[19] – iată „regula metodologică” ce duce la evidenţierea „intenţionalităţii”.

Starea de „cădere” care caracterizează Dasein-ul provoacă inevitabila omisiune atât în cazul întrebării fundamentale cu privire la fiinţă (ca atare), cât şi în cazul interogării referitoare la „fiinţa intenţionalului”. Tocmai acest aspect care vizează „fiinţa intenţionalului” trădează faptul că „cercetarea fenomenologică stă şi ea sub influenţa unei vechi tradiţii”[20]. Atunci când ne vorbeşte despre această „influenţă” specifică „unei vechi tradiţii”, Martin Heidegger invocă toată acea „presiune” şi toată acea „povară” imprimată de forţa şi amploarea prin intermediul cărora se manifestă tot ceea ce ţine de sfera „tradiţiei”. Influenţa tradiţiei care şi-a lăsat amprenta asupra oricărui tip de ontologie reuşeşte să facă acelaşi lucru şi în cazul fenomenologiei. Conceptul de „intenţionalitate” gândit ca şi concept hotărâtor în ceea ce priveşte destinul fenomenologiei însăşi şi care totodată defineşte domeniul de lucruri caracteristic cercetării fenomenologice este determinat chiar de fenomeno-logie (adică în cuprinsul acesteia) „împotriva principiului ei cel mai propriu şi fără a porni de la lucrurile însăle.”[21] Aici, fenomenologia îşi suprimă propria maximă de la care are pretenţia să servească drept element care „constituie principiul oricărei cunoaşteri ştiinţifice”(aşa cum s-a arătat în rândurile de mai sus). În acelaşi timp, fenomenologia recurge la „unele disocieri originare – de natură categorială – în cuprinsul fiinţării (conştiinţă şi realitate), fără ca privinţa în care se fac aceste disocieri şi care le călăuzeşte, adică fiinţa, să fie clarificată potrivit sensului ei sau măcar să se întrebe privitor la ea.”[22]

Fiind înţeleasă ca „modul de survenire al Dasein-ului însuşi”[23], istoria repre-zintă fundalul pe baza căruia se reliefează cenzurarea interogaţiei despre „fiinţă” (ca atare), respectiv despre „fiinţa intenţionalului”. „Căderea” şi „istoria” sunt elementele ce însoţesc Dasein-ul şi care îl abat pe acesta din drumul său (este vorba despre drumul „fiinţei”). Însă, înţelegerea conceptului de „timp” ca fiind „firul călăuzitor” în vederea expunerii şi examinării problematicii „fiinţei” constituie un element hotărâtor faţă de desfăşurarea întrebării fundamentale asupra „fiinţei fiinţării”. Însăşi intero-gaţia cu privire la „fiinţă” trimite prin expunerea sa la „fenomenul timpului”, căci doar pe fundalul acestei înbtrebări poate deveni vizibil ceva precum „timpul”. Acesta din urmă apare ca „orizont al fiinţei”, adică este cel care direcţionează „fiinţa” conform drumului ei.

Se poate afirma că rolul primordial al întrebării cu privire la „fiinţă” constă în faptul că trebuie „să fie obţinut un orizont sigur al interogării privitoare la fiinţa fiinţării (orizontul interogării)”[24]. Acest „orizont al interogării” este cel care face posibilă existenţa întrebării însăşi. Întrebarea cu privire la „fiinţă” are la bază fenomenul specific al unei „pre-înţelegeri nedeterminate” a „fiinţei”. Datorită acestei „pre-înţelegeri nedeterminate” asupra „fiinţei” putem spune că: „fiinţa, (...), este oarecum înţeleasă”[25]. Cu privire la natura implicată de fenomenul „pre-înţelegerii nedeterminate” pe care o avem ab initio asupra „fiinţei”, Martin Heidegger ne spune după cum urmează: „această pre-înţelegere vagă şi lipsită de vreo orientare este şi ea tot o înţelegere.”[26] Aşadar, suntem puşi în faţa acestei „pre-înţelegeri nedeterminate a fiinţei” doar ca punct de plecare în vederea atingerii unei înţelegeri determinate în raport cu „fiinţa” (lucru posibil numai pe fundalul pre-înţelegerii nedeterminate prezente iniţial). În virtutea „pre-înţelegerii nedeterminate a fiinţei” (care este sesizabilă fenomenologic) are loc ca posibilitate întrebarea despre „fiinţa fiinţării”, întrebare ce ţinteşte: dezvăluirea conceptului de „timp” şi obţinerea unei prime analize explicative asupra Dasein-ului.

Caracterul nedeterminad al „pre-înţelegerii” ce caracterizează fiinţa se transmite şi la nivelul interogaţiei cu privire la „fiinţă”. Astfel, datorită faptului că „pre-înţelegerea” înglobează posibilitatea întrebării asupra „fiinţei” ce reprezintă soclul din care se naşte însăşi întrebarea amintită, starea de nedeterminare care însoţeşte „pre-înţelegerea” ca fenomen cuprinde şi interogaţia: „ce este fiinţa?” De aici deducem în mod obligatoriu că (prin analogie) atât semnificaţia, cât şi conceptul de „fiinţă" se află iniţial în sfera nedeterminatului. Concluzionând, se pare că: „trăim dintotdeauna în sfera unei înţelegeri a lui „este", fără a putea spune mai exact ce înseamnă acesta cu adevărat."[27]

Reliefarea structurii interogative care caracterizează întrebarea privitoare la „fiinţă" pune în lumină prezenţa a trei elemente:

1) „ceea-ce-se-obţine-prin-întrebare: sensul fiinţei";
2) „ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare: fiinţa fiinţării" şi
3) „acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea: fiinţarea însăşi".

Aceste trei elemente pot fi imaginate sub forma a trei cercuri concentrice în care cercul aflat cel mai în interior este „ceea-ce-se-obţine-prin-întrebare: sensul fiinţei", următorul cerc reprezintă „ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare: fiinţa fiinţării", iar cercul exterior stă pentru „acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea: fiinţare însăşi". Legătura intrinsecă şi totodată obiectivă ce se stabileşte între: „ceea-ce-se-obţine-prin-întrebare (adică, sensul fiinţei)" şi „acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea (adică, fiinţarea însăşi)" este garantată de faptul că „fiinţarea în ea însăşi trebuie să fie accesibilă în fiinţa sa."[28] Altfel spus, „fiinţarea" însăşi se regăseşte la nivelul nucleului „fiinţei". Sfera specifică lui „acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea: fiinţarea însăşi" declanşează atât „determinarea acelei fiinţări care urmează să ofere, la un nivel originar şi în chip autentic, sensul fiinţei"[29], cât şi „determinarea modului corect de acces la această fiinţare, pentru a pune în relief sensul fiinţei."[30] O dată ce se parcurge prima treaptă care presupune „determinarea fiinţării"(este vorba despre fiinţarea ce trimite la „sensul fiinţei") şi cea de-a doua treaptă care constă în „determinarea modului de acces la această fiinţare" are loc trecerea de la sfera lui „acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea: fiinţarea însăşi" la sfera lui „ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare: fiinţa fiinţării". Aici, „fiinţării îi este adresată întrebarea cu privire la fiinţa sa."[31] Elementul fundamental în cazul unei interogaţii care îşi propune sesizarea „fiinţei" pe fundalul unei „fiinţării" (privilegiate) reprezintă identificarea şi în acelaşi timp indicarea direcţiei, adică a acelui „încotro" pe care trebuie să-l urmeze întrebarea pentru a ajunge la „ceea ce este căutat". Vizarea „fiinţei" prezente într-o „fiinţare" este caracteristica de bază a sferei lui „ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare: fiinţa fiinţării". Cea de-a treia şi ultima sferă obţine prin găsirea „sensului fiinţei" cristalizarea conceptului ei (al „fiinţei"). Acesta din urmă este rezultatul a „ceea-ce-se-obţine-prin-întrebare".

Privind în ansamblu structura caracteristică întrebării despre ființă trebuie precizat faptul că aceasta este rezultatul direct al armonizării celor trei elemente care o compun sub forma a trei paliere ce ne conduc de la „ființarea însăși" (prin „acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea") la „ființa ființării" (prin „ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare") și în final la cristalizarea conceptului de „ființă" datorită sesizării „sensului ființei" prin intermediul sferei specifice lui „ceea-ce-se-obține-prin-întrebare". În concluzie, interogarea asupra ființei surprinde:

1) experiența originară prealabilă a acelui ceva căruia interogarea trebuie să i se adreseze în mod primordial și determinarea modului în care el este experimentat;

2) vizarea a ceea ce este căutat în cuprinsul acelui ceva căruia i se adresează întrebarea – vizarea ființei, care își are punctul de plecare în acel-ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea și care îl privește pe acesta însuși;

3) caracterizarea sensului pe care îl are ca atare ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare, maniera în care el trebuie sesizat la nivel de concept.

Configurarea unui fir călăuzitor în ceea ce privește întrebarea despre *sensul ființei ființării* devine o necesitate și în aceste condiții Martin Heidegger ne propune următoarea temă de meditație: „nu trebuie oare ca, pentru a pune așa cum se cuvine întrebarea privitoare la sensul ființei ființării, să determinăm și să delimităm dinainte ce este ființarea însăși?"[33] Pornind de aici constatăm că pentru a răspunde la întrebarea: „ce este ființa?" trebuie mai întâi să răspundem la întrebarea: „ce este ființarea?". Înțelegerea „ființării" este condiția necesară înțelegerii „ființei". Însă, nu este vorba despre orice fel de ființare, ci despre acea ființare „pe care o desemnăm ca fiind interogarea însăși."[34] Numai pe baza acesteia din urmă putem avea acces la „sensul ființei ființării". Avem așadar de-a face cu o „ființare specială" (sau „privile-giată") în raport cu toate celelalte ființări. Aceasta este „ființarea întrebătoare" și ea aparține omului prin excelență. Sfera ei este însăși sfera umanului deoarece: „ființarea întrebătoare e Dasein-ul al cărui mod de a fi este interogarea însăși."[35]

Note:

1) Poggeler Otto, Drumul gândirii lui Heidegger, Humanitas București, 1998, p. 58;
2) Ibidem, p. 58;
3) Ibidem, p. 58;

4) Heidegger Martin, Prolegomene la istoria conceptului de timp, Humanitas, București, 2005, p. 136;
5) Ibidem, p. 136,
6) Ibidem, p. 136;
7) Ibidem, p. 136;
8) Ibidem, p. 137;
9) Ibidem, p. 139;
10) Ibidem, p. 138;
11) Ibidem, p. 137;
12) Ibidem, p. 140;
13) Ibidem, p. 140;
14) Ibidem, p. 86;
15) Ibidem, p. 88;
16) Ibidem, p. 89;
17) Ibidem, p. 89;
18) Ibidem, p. 91;
19) Ibidem, p. 91;
20) Ibidem, pp. 214-215;
21) Ibidem, p. 215;
22) Ibidem, p. 215;
23) Ibidem, p. 216;
24) Ibidem, p. 234;
25) Ibidem, p. 235;
26) Ibidem, p. 235;
27) Ibidem, p. 235-236;
28) Ibidem, p.236;
29) Ibidem, p. 237;
30) Ibidem, p. 237;
31) Ibidem, p. 238;
32) Ibidem, p. 239;
33) Ibidem, p. 239;
34) Ibidem, p. 240;
35) Ibidem, p. 245.

2.7 Timp şi temporalitate

Ca matcă a „fiinţării întrebătoare", Dasein-ul are capacitatea anticipării care se manifestă sub forma „faptului-de-a-fi-înaintea-lui-însuşi". În virtutea acestui aspect, Dasein-ul se constituie ca un tot bine definit şi unitar. Dar, starea (sau fenomenul) de integralitate al Dasein-ului nu este posibil decât pe baza racordării la „acel fapt-de-a-fi" care este „timpul". Altfel spus: „acel fapt-de-a-fi în care Dasein-ul poate fi cu adevărat întregimea sa sub forma faptului-de-a-fi-înaintea-lui-însuşi este timpul."[1] Iată cum rezultă conceptul de „timp" pe linia întrebării cu privire la sensul „fiinţei fiinţării" care ne trimite către acea „fiinţare întrebătoare" care este Dasein-ul ce apare în intergralitatea sa doar ca „acel fapt-de-a-fi".

Dacă Parmenide înţelege să pună întrebarea asupra „timpului", întrebare la al cărei capăt stă „fiinţa" (imuabilă, încremenită în sine); Heidegger procedează oarecum în sens invers, căci pornind de la interogarea privitoare la „fiinţă" ajunge la conceptul de „timp". Doar timpul se evidenţiază „ca acel fapt-de-a-fi în care Dasein-ul poate fi integralitatea sa"[2]. Trebuie aşadar să lămurin problematica „timpului" pornind de la înţelegerea adecvată a acestuia. Din moment ce: „nu putem spune: timpul este, ci: Dasein-ul îşi temporalizează fiinţa sa qua timp" rezultă următoarele aserţiuni cu privire la înţelegerea conceptului de „timp". Acestea sunt:

1) *timpul nu este ceva care survine undeva în afara noastră,*
2) *timpul nu serveşte drept cadru pentru ceea ce se întâmplă în interiorul lumii,*
3) *timpul nu este câtuşi de puţin ceva care să se deruleze undeva în conştiinţă şi*
4) *timpul este acel ceva care face posibil faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuşi-fiind-din-capul-locului-în-preajma a ceva.*

Analizând „definiţiile" atribuite timpului (care au fost enunţate mai sus) vom constata faptul că primele trei nu îmbracă forma unor definiţii propriu-zise deoarece sunt alcătuite pe baza negaţiei. Astfel, primele trei enunţuri cu privire la conceptul de „timp" nu fac altceva decât să delimiteze acest concept faţă de tot ceea ce s-a spus până acum despre el. Drept urmare, construcțiile tradiționale specifice conceperii „timpului” sunt abandonate în favoarea unei noi viziuni. Această viziune nouă ne spune despre „timp” că „este acel ceva care face posibil faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-fiind-din-capul-locului-în-preajma a ceva” – iată definiția „timpului”! Însă, cu toate că dispunem de o definiție a conceptului de „timp”, interpretarea acesteia nu ne scutește de grija unui drum alunecos care ne poate trimite oricând într-o direcție greșită. Dacă ar fi să trecem la o încercare de interpretare asupra definiției dată „timpului” am avea în vedere două aspecte fundamentale: a) timpul ca „ceva care face posibil faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși” și b) timpul ca „fiind-din-capul-locului-în-preajma a ceva”. Primul aspect vine să evidențieze proprietatea timpului de a-și pre-merge lui însuși, de a se anticipa pe sine stând sub semnul „faptului-de-a-fi-înaintea-lui-însuși” pe care „îl face posibil”. Adică, timpul face oarecum posibilă însăși posibilitatea pre-mergerii,a anticipării sau a „faptului-de-a-fi-înaintea-lui-însuși”. Se poate spune că posibilul însuși este făcut „posibil” de timp. Timpul este cel care deschide „posibilitatea” posibilului însuși; altfel spus, posibilul nu ar fi posibil în afara timpului. Făcând ca posibilul să fie posibil, timpul se află „înaintea-lui-însuși” și totodată se află înainte față de toate. Al doilea aspect ne dezvăluie modul în care timpul se află înainte de toate, anticipându-le, ca „fiind-din-capul–locului-în-preajma a ceva”. Această apropiere ce caracterizează timpul vizează o stare de aparținere reciprocă între timp și ceea ce aparține sferei ființării (în speță ființele). Trebuie să fie lămurit din capul locului că timpul nu este un fundal în cuprinsul căruia se află ființele ce alcătuiesc ființare. Ci, timpul însuși intră în relație cu ființarea, iar această interrelaționare nu îmbracă în nici un moment forma statică specifică gândirii metafizice (și implicit modului ei de concepere). Legătura fundamentală timp-ființare presupune o interrelaționare activă ce se desăvârșește prin acțiune deoarece pornește de la existența însăși, adică de la lucrurile însăle și merge tot către lucrurile însăle împlinind năzuința fenomenologiei.

Trecerea de la „enigma ființei” la „enigma mișcării” este declanșată de problematica „timpului” care se ivește la capătul de drum al întrebării fundamentale cu privire la „sensul ființei ființării”. Înțelegerea adecvată a conceptului de „timp” influențează în mod hotărâtor determinismul interrelaționării dintre „ființa ființării” (care „este descoperită ca natură pură”) și acele „mișcări din narură, pe care le determinăm spațio-temporal”[4]. Acestea din urmă: „nu au loc în timp în sensul în care o mișcare are loc în balamaua ușii, ci, ca atare, ele sunt cu totul lipsite de timp”[5]; adică: „ele sunt întâlnite în timp doar în măsura în care ființa lor este des-coperită ca natură pură”[6]. Pentru a fi și mai explicit, Martin Heidegger precizează în fraza de încheiere a lucrării intitulate: „Prolegomene la istoria conceptului de timp" faptul că „ele sunt întâlnite în acel timp care suntem noi înşine."[7]

Raportându-ne la aspectele expuse adineaori sesizăm că modul de concepere al mişcărilor din natură în orizontul timpului depinde de „măsura în care ființa lor este des-coperită ca natură pură". De aici putem deduce faptul că există o legătură intrinsecă între „mişcare" şi „ființă", legătură ce stă la baza constituției naturii însăşi. Iar, timpul ne apare drept orizont al mişcărilor din natură ceea ce va conduce ulterior la întrebare din finalul lucrării „Ființă şi timp": „se arată oare timpul însuşi ca orizont al ființei?" În lucrarea „Prolegomene la istoria conceptului de timp", Martin Heidegger lasă un indiciu crucial cu privire la „natura" timpului care stă ca orizont pentru „mişcările din natură" şi implicit pentru „ființă" (?). Este vorba despre „acel timp care suntem noi înşine". Rămâne de interpretat dacă „acel timp" în care ne oglindim „noi înşine" ne trimite sub cupola „ființei" (sau a lui „a fi"). Heidegger putea la fel de bine să folosească expresia: „ mişcările din natură sunt întâlnite în acel este (a fi) care suntem noi înşine" şi în mod analog să se întrebe în „Ființă şi timp" dacă: „se arată a fi-ul însuşi ca orizont al ființei?" Se poate oare echivala formularea: „mişcările din natură sunt întâlnite în acel timp care suntem noi înşine" cu: „mişcările din natură sunt întâlnite în acea devenire care suntem noi înşine"? Nu asta vrea să spună acel „devino ceea ce eşti" din „Ființă şi timp"?

Note:

1) Heidegger Martin, Prolegomene la istoria conceptului de timp, Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 530;
2) Ibidem, p. 530;
3) Ibidem, p. 531;
4) Ibidem, p. 531;
5) Ibidem, p. 531;
6) Ibidem, p. 531;
7) Ibidem, p. 531.

2.8 Temporalitate și Dasein

Gândind timpul ca fiind „cel în interiorul căruia întâlnim ființarea"[1] și având în vedere că Dasein-ul „ia în calcul timpul și se orientează în funcție de el", urmează să constatăm rolul pe care îl joacă temporalitatea și cum se raportează aceasta la raportul ce se stabilește între timp și Dasein. Cu toate că are în vedere calculul timpului, Dasein-ul factic nu prezintă capacitatea de a înțelege la nivel existențial temporalitatea. Aceasta din urmă însă aparține timpului de ordinul lumii și Dasein-ului însuși a cărui ființă ține de temporalitate în modul cel mai strâns. Pornind de la ceea ce întâlnește în interiorul lumii sale, Dasein-ul de tip cotidian identifică timpul fie în „ființarea-la-îndemână", fie în „ființarea-simplu-prezentă". Astfel își formează un „concept obișnuit de timp" care este urmarea unei „nivelări" a timpului originar. Problema principală este că acest concept obișnuit asupra timpului ne aduce în situația de a avea „o stranie ezitare"[2] în ceea ce privește nuanța „subiectivă" sau dimpotrivă „obiectivă" ce îl caracterizează. Întrebând dacă acest concept obișnuit de timp prezintă un caracter „subiectiv" sau unul „obiectiv" vom ajunge să constatăm care este adevărata sa natură și în ce fel anume se manifestă aceasta. Se pare că în cazul în care vrem să configurăm timpul obișnuit (sau comun) în nunță „subiectivă" atunci îl concepem ca *ființând în sine*. Iar, dacă încercăm să configurăm timpul obișnuit ca fiind „obiectiv" prin excelență vom ține cont în ce măsură acesta „este ceva de ordinul conștiinței".

Problematica modului obișnuit de concepere a timpului este folosită de Martin Heidegger pentru a ancora aici concepția hegeliană față de care urmează să ia distanță reliefând conceptul timpului originar. Așadar, urmând schema deja clasică: teză-antiteză-sinteză, Hegel vrea să elimine impasul conceperii timpului pe baza nuanțelor „subiectiv"-„obiectiv" făcându-le pe acestea din urmă să conveargă într-o unitate superioară. Încercând să determina acea legătură intrinsecă prezentă în raportul dintre „timp" pe de-o parte și „spirit" pe de alta, Hegel este nevoit să lămurească în prealabil: „de ce spiritul ca istorie cade în timp?".[5]

Focalizându-ne asupra temporalității Dasein-ului și întâlnind timpul ca obiect privilegiat specific preocupării ne aflăm în fața unui „decupaj" care va evidenția însăși raporturile structurale existente în cuprinsul Dasein-ului. Așadar, vom întâlni trei „nivele" specifice care alcătuiesc țesătura temporală ce caracterizează conceptul „preocupării". În primul rând, putem identifica tipul de preocupare ce se manifestă aflându-se în expectativă. Acest tip de preocupare se regăsește pe fondul lui „cândva mai târziu". Al doilea tip de preocupare este cel care se exprimă păstrând în minte și provine dintr-un „cândva mai devreme". Iar, al treilea tip specific de preocupare acționează prezentizând și ține de cuprinsul lui „acum". Vorbind despre acel „cândva mai târziu" trebuie precizat faptul că acesta implică întotdeauna un „acum încă nu" care este legat de prezentizare ca și cuvânt spus. Datorită stării de expectativă ce îl caracterizează are proprietatea conform căreia „păstrează totodată în minte, respectiv uită."[6] În cazul lui „cândva mai devreme" se va regăsi de fiecare dată un „acum nu mai" prin care „se exprimă păstrarea-în-minte, ca prezentizare aflată în expectativă".[7] Drept concluzie putem remarca faptul că atât dacă vorbim despre un „cândva mai devreme sau un „cândva mai târziu" acestea vor fi percepute de fiecare dată pe baza unui „acum". Ca vector al prezentizării acest „acum" este punctul nodal care dirijează felul de a fi al databilității. Însă, succesiunea „acum"-urilor care ne aduce în fața unui prezent descris în permanență sub forma prezentizării face ca însăși temporalitatea să fie estompată.

Cuprinsul structurii databilității regăsește în sine complexul relaționar alcătuit din „acum" ca element central, un „cândva mai târziu" și un „cândva mai devreme". Pornind de la orizontul specific lui „acum" care este de fapt „astăzi" și continuând cu orizontul caracteristic „păstrării-în-minte" care se raportează la sine fie prin acel „cândva mai devreme" rezultând „anteriorul", fie prin „cândva mai târziu" având ca rezultat „ulteriorul" gândit sub forma a „ceea ce stă să vină". Legătura intrinsecă existentă între „acum", „cândva mai târziu" și „cândva mai devreme" este cea care ne livrează „timpul". Acesta din urmă se regăsește cu precădere în „acum" înțeles de Martin Heidegger ca „acum, în clipa care..."[8]. Considerând faptul că „acest „acum" este timp"[9], filosoful german se întreabă: „am găsit oare ceva de felul acesta printre ființările intramundane, printre ființările-simplu-prezente?"[10] Răspunsul la această întrebare este unul negativ, căci acest „acum, în clipa care..." ne este „dat" ca un soi de a priori al nostru. Chiar dacă nu îl identificăm „în orice clipă", noi posedăm acest „acum" fără să-l fi transferat dintr-un punct exterior nouă. „Acum"-ul este cel de care ne servim de fiecare dată,căci acesta se află întotdeauna la dispoziția noastră fără ca noi să fim nevoiți a-l identifica, prin intermediul vorbirii, ca atare. Nu este nevoie să spunem „acum" pentru ca „acum"-ul să fie prezent-aici. Martin Heidegger se folosește de un exemplu care este menit să arate caracterul general al lui

„acum" care se regăsește inclusiv în „lucrurile cele mai banale pe care le rostim în mod curent".[11] Așadar, dacă spunem (spre exemplu) „este frig" vom putea observa că aici se află un „acum, în clipa care...". Considerând aspectele puse în relief prin explicațiile anterioare se poate concluziona că orice „a fi" este de fiecare dată un „a fi cum" („în clipa în care..."). Această prezentizare a ființării care se află pe sine raportându-se nemijlocit la un „acum" este de fapt ceea ce numim „timp". Una dintre caracteristicile fundamentale ale prezentizării amintite este faptul de a se afla în „expectativă" și astfel reușește totodată să „păstreze în minte" în cuprinsul temporalității care îi este specifică.

Originându-se în temporalitate și aflându-se în timp, structurile ce definesc raporturile existente între „cândva mai târziu", „cândva mai devreme" și „acum" („în clipa care...") pe baza cărora este alcătuită databilitatea converg în realizarea „refluxului constituției ecstatice a temporalității".[12] Tot din aceeași temporalitate ecstatică provin și orizonturile specifice lui: „cândva mai târziu", „cândva mai devreme" și „acum" („în clipa care..."). Implicarea databilității pentru a stabili când au loc diferite fapte presupune prezența „rostirii" care prin: „cândva mai târziu", „cândva mai devreme" și „acum, în clipa care..." oglindește în „modul cel mai originar" prezența a ceva (în timp). Însă, databilitatea se regăsește în același moment ca și proprietate a orizonturilor corespunzătoare lui: „cândva mai devreme" sub forma unui „ mai devereme când...", „cândva mai târziu" care ia forma lui „mai târziu când..." și „acum" („în clipa care ...") ce devine „astăzi, când...".

Pentru a înțelege că „timpul pe care Dasein-ul și-l ia are, (...), găuri"[13] trebuie să urmărim cu minuțiozitate raportul care se stabilește între „timp" și Dasein. Ca o primă remarcă putem spune că Dasein-ul ca și structură refuză să se conceapă pe sine drept ceva care face obiectul unei treceri continuue de „acum"-uri („pure"). Lipsa unei înlănțuiri neîntrerupte de „acum"-uri pure la nivelul înțelegerii de sine a Dasein-ului face imposibilă reanalizarea integrală a duratei totale specifice unei zile anume. Dacă urmărim să vedem modul în care am folosit propriul timp vom fi nevoiți să ținem cont de faptul că acesta este „un mod al extensiei ecstatice a temporalității"[14]. Timpul în sine nu se prezintă sub forma unei structuri fragmentare, în ciuda caracterului său dispersiv. Totul depinde de starea de hotărâre, respectiv nehotărâre care urmează să stabilească gradul în care timpul este „presărat cu lacune".

În cazul stării de nehotărâre avem de-a face cu o rătăcirte de sine izvorâtă pe fondul unei abandonări față de preocupările livrate de către ființarea-la-îndemână și ființarea-simplu-prezentă. Aici vorbim despre situația în care timpul se pierde, iar ca o consecință directă a acestui fapt, cel ce este încremenit în starea de nehotărâre va spune: „nu am timp".[15] Prin contrast cu cel aflat în starea de nehotărâre, cel din starea de hotărâre „are timp întotdeauna"[16]. Grație acestui aspect timpul este „luat" și nu „pierdut". „Clipa" ca rezultat al interacțiunii dintre temporalitatea autentică specifică stării de hotărâre și prezentul aferent acesteia „este reținută în viitorul care face ca ceva să fi fost în chip esențial".[17] Temporalizându-se, tipul de existență „prezentă-în-clipă" include sferei „persistenței autentice, istorice, a sinelui" totalitatea presupusă de destin. Iar, această existență are, în virtutea stării-de-deschidere (garantată de starea de hotărâre) specifice locului-de-deschidere, întotdeauna propriul său timp ca răspuns la orice stare de fapte survine. Concluzionând cu privire la tema dezbătută anterior putem spune că Dasein-ul dispune de „timp" prin modul în care înțelege să se raporteze la el. Căci, dacă se raportează prin mijlocirea stării de nehotărâre atunci în mod obligatoriu va „pierde timp". În schimb, starea de hotărâre este cea care „deschide" făcând ca Dasein-ul să aibă proprietatea de *a lua timp*.

Starea de aruncare caracteristică Dasein-ului care în această ipostază se vede supus căderii este cea care crează premisele trecerii și existenței „timpului" în spațiul public. Această trecere a „timpului" în spațiul public presupune o temporalizare prin calcul. În măsura în care Dasein-ul din postura sa de a fi aruncat și supus căderii reduce modul de a înțelege „timpul său" la „modul unui calcul al timpului"[19] acel așa-numit „caracter public al timpului" va crește în influență. Preocuparea Dasein-ului față de timp „în chip explicit" înseamnă de fapt gândirea și acceptarea timpului sub forma calculului, ratând astfel „întâlnirea" cu un alt fel de „timp". Ca fiind în lume în mod ecstatic, Dasein-ul se raportează la „timp"-ul pe care îl exprimă și explicitează în modul unui „timp" ce este „deja trecut ca atare în spațiul public".[20] Vorbim astfel de un „timp public" în cuprinsul căruia întâlnim intramundan-ul prin „ființarea-la-îndemână" și prin „ființarea-simplu-prezentă". Dasein-ul absorbit în preocuparea cotidiană nu concepe timpul „ca pe un timp propriu (al său)"[21], ci pur și simplu se servește de acesta ca de un „timp care există". Având în vedere faptul că Martin Heidegger distinge între un tip de ființare care este de ordinul Dasein-ul și un alt tip de ființare ce îmbracă forma intratemporalității, trebuie să menționăm pe ce fond apare conceptul „timpului public". Acesta din urmă ține de intratemporalitate, iar interpretarea acestei intratemporalități constituie cheia de lectură în scopul identificării structurii și granițelor „timpului public".

Pornind de la soare, în speță de la impresia mersului soarelui pe cer, Dasein-ul înțelege să explicitez „timpul". Caracterul universal valabil al acestui mod de datare se originează în „faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul sub același cer"[22] având astrul solar (și totodată imaginea mersului acestuia

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

pe cer) drept garant și axă principală față de care urmează să ne raportăm. Caracteristica principală a timpului explicitat prin intermediul preocupării este aceea că datarea acestuia se face pornind de la soare. În urma acestei datări rezultă „cea mai naturală unitate de măsură a timpului, care este ziua".[23] Ziua începe odată cu răsăritul soartelui care implică și ivirea luminii. Găsindu-și aici întemeierea posibilității specifice de a-și conferi sieși timp, Dasein-ul dă contur expresiei: „cândva mai târziu, când va fi ziuă".[24] Pe baza acestui „cândva mai târziu" determinat de însăși natura limitată a temporalității Dasein-ului, se deschide oportunitatea divizării zilei validându-se astfel databilitatea și calculabilitatea.

Considerarea timpului ca ținând strict de calcul deturnează modul în care acesta este gândit în chip originar. Timpul capătă aici „sensul unei măsurări a timpului, care are deci nevoie de un instrument de măsurare, adică de un ceas."[25] Această „descoperire" a ceasului apare pe fondul manifestării temporalității Dasein-ului care se găsește în ipostaza de a fi „aruncat în lume și abandonat lumii"[26]. Ceasul însuși este posibil doar ca întemeindu-se în temporalitate. Există un „ceas natural" care dă tonul în ceea ce privește stabilirea coordonatelor timpului propriu. Acest lucru se face pe baza unei unități de măsură care este universal valabilă și totodată se află la îndemâna tuturor celor prezenți în spațiul public. Ceea ce aceștia împărtășesc poartă numele de „timp public"(comun) care se manifestă ca intratemporalitate. „Ceasul natural" este matricea după care sunt făcute posibile ceasurile artificiale. Acestea din urmă preiau modelul „ceasului natural" și reglându-se în funcție de acesta deschid posibilitatea aflării „timpului". Ne referim aici la acel timp descoperit cu ajutorul ceasului natural.

Prezența „timpului" în spațiul public prin mijlocirea databilității presupune faptul că „timpul public trebuie să ne fie în chip neînvăluit accesibil ca fenomen."[27] Modul în care timpul se regăsește în spațiul public ca rezultat direct al temporalizării temporalității îi determină „caracterul de lume". Acesta din urmă se datorează faptului că timpul trecut în spațiul public este constituit ca „timp pentru..." și este denumit „timp de ordinul lumii".[28] La baza structurii timpului care este explicitat prin mijlocirea preocupării stă modulul de forma „timp pentru..." care trimite către două alte module specifice: „timp potrivit pentru..." și (sau) „timp nepotrivit pentru...". Ultimele module amintite semnalează recunoașterea fie a unei oportunități, fie a unei neoportunități în funcție de caz. Principalele caracteristici pe care le prezintă timpul constituit ca „obiect" al starării de preocupare sunt: databilitatea, caracterul public (comun), faptul că are o anumită întindere și că ține de alcătuirea lumii. Există un raport direct proporțional între amploarea trecerii explicite a timpului în spațiul public și gradul de perfecționare la care se ajunge în cazul calculării timpului. Calculul timpului implică utilizarea „ceasului" care apare în tipuri tot mai complexe. „Ceasul natural" este totodată o consecință directă a „stării de deschidere" care însoțește acel Dasein aruncat în lume și supus căderii. Se poate spune faptul că prezența Dasein-ului factic constituie elementul de coordonare dintre măsurarea timpului și trecerea explicită a acestuia în spațiul public.

Martin Heidegger distinge între două nuanțe specifice care trimit la două tipuri caracteristice de Dasein. În acest sens avem pe de-o parte un Dasein „primitiv" și unul „civilizat" pe de altă parte. Dasein-ul „primitiv" este legat de conceptul „calculării naturale a timpului"[29] depinzând în totalitate de ivirea oportună a luminii soarelui și implicit de ziuă. În schimb, Dasein-ul „civilizat" are „privilegiul de a putea face din noapte zi".[30] Aici, poziția soarelui pe cer nu mai joacă un rol hotărâtor în stabilirea timpului. Este de ajuns să privim doar ceasul, fără a fi nevoiți să ne uităm și pe cer, pentru a afla „cât este timpul". Citind direct timpul de pe ceas suntem puși în fața unei evidențe de netăgăduit, căci între „cât este ceasul" și „cât este timpul" se stabilește un raport de identitate. Însă, trebuie ținut cont de faptul că „folosirea ceasului – dat fiind că ceasul, cel care face posibilă calcularea timpului în spațiul public, trebuie reglat după ceasul natural – își are temeiul tot în temporalitatea Dasein-ului, (...)"[31]

Citirea timpului folosind ceasul nu reprezintă un act pur și simplu de contemplare, căci există o legătură intrinsecă între „faptul-de-a-privi-la-ceas" și „faptul-de-a-și-lua-timp". Așadar, prin „faptul-de-a-și-lua-timp" are loc întemeierea și în același timp ghidarea „faptului-de-a-privi-la-ceas". Acesta din urmă nu este altceva decât „o rostire a lui acum".[32] Înțelegerea „acum"-ului se face prin reidentificarea la nivelul acestuia a calităților care s-au regăsit atunci când a fost descris timpul ce făcea „obiectul" preocupării. Mai precis, vorbim aici despre structura alcătuită din:

a) databilitate,
b) întindere în timp,
c) caracter public,
d) mundaneitate.

A-l rosti pe „acum" presupune „articularea prin discurs a unei prezentizări ce se temporalizează în unitate cu o expectativă care păstrează în minte."[34] Ca prezentizare privilegiată, datarea prin utilizarea ceasului aparține sferei *ființării-simplu-prezente*. Legătura intrinsecă dintre datare și *ființarea-simplu-prezentă* reliefează caracterul măsurării. Despre măsurare trebuie spus faptul că aceasta implică, prin actul de prezentizare al etalonului (care este o garanție a stabilității, unanim acceptată) în raport cu întinderea prezentă, o constituție fundamental temporală. Atunci când are loc „citirea timpului”, elementul principal îl constituie „acum”-ul. Drept urmare, orice măsurare a timpului va avea un accent special pus pe acum. Înlănțuirea „acum”-urilor este cea care va da seamă de trecerea timpului în spațiul public. Timpul „public” (sau comun) rezultat este omniprezent sub forma unui „acum și acum și acum”. Această înșiruire de „acum”-uri („simplu-prezente”) formează un timp „universal accesibil” care exclude tematizarea propriu-zisă a *timpului originar*.

În temporalitate se originează posibilitatea conform căreia datarea ține de un anumit loc în spațiu. Astfel, există o corespondență între timpul prezent în spațiul public și un anumit loc ocupat de Dasein. Pornind de la această corespondență se manifestă databilitatea. Raportul dintre spațiu și timp este în favoarea celui din urmă, căci spațiul este cel dependent de legătura cu timpul. Doar aflarea spațiului în cuprinsul temporalității care are caracteristica de a se preocupa de timp, face ca să fie posibilă la nivel existențial relaționarea timp-spațiu. Totodată, prin ajungerea timpului în spațiul comun (sau public) nu are loc o contopire a acestuia în spațiu chiar dacă databilitatea include un raport de măsurare de ordin spațial. Această ființare-simplu-prezentă care se întâlnește în cuprinsul databilității nu își găsește finalitatea într-o spațializare a timpului. În schimbul ideii unei spațializări a timpului vorbim de fapt despre prezentizarea ființării-simplu-prezente identificând modul în care se oglindește în orice acum și pentru oricine. Efectul acțiunii datării arată că după ce măsurătoarea a fost efectuată rezultă doar întinderea și numărul, iar ceea ce este măsurat „este, o dată cu obținerea măsurii, uitat ca atare, astfel încât nu mai rămâne nimic de găsit aici (...)”[39]. Proprietatea lucrului de a „deține” timp specific se întemeiază în însăși prezența lucrului „în timp”. Ca fiind „în timp”, oricărui lucru îi corespunde un timp al său. Drept urmare, lucrul se evidențiază ca deținând timp.

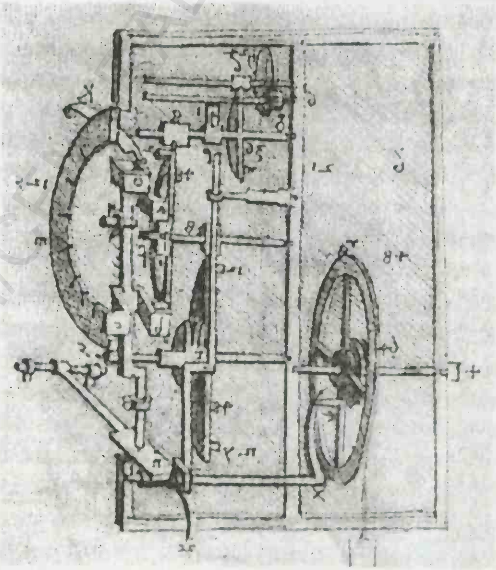
Având împreună cu lumea una și aceeași transcendență, timpul de ordinul lumii este acel timp la nivelul căruia se află ființarea intramundană. Saltul în spațiul public, în cazul timpului de ordinul lumii, se face simultan cu apariția stării-de-deschidere-a-lumii. Timpul de ordinul lumii transcende bipolaritatea „subiectiv”- „obiectiv” fiind: „mai obiectiv decât orice obiect posibil”[41] și „mai subiectiv ca orice subiect posibil pentru că face cu putință ființa sinelui ce există factic”. Acest tip de timp trece dincolo de caracterul „obiectiv” (adică de presupunerea că avem de-a face cu un timp simplu-prezent ce ar aparține ființării intramundane și doar atât) prin faptul că este „ob-iectat” ab initio sub forma unor orizonturi ecstatice care alături de starea-de-deschidere-a-lumii alcătuiesc însăşi condiția dee posibilitate a ființării intramundane. Eventualul caracter „subiectiv" al timpului de ordinul lumii nu îşi găseşte nici un temei o dată cu suprimarea înțelegerii acestui timp ca fiind „simplu-prezent şi survenind în interiorul unui subiect"[42]. Postulând prezența nemijlocită a timpului de ordinul lumii atât în câmpul „fizic", cât şi în cel „psihic", Martin Heidegger polemizează cu viziunea kantiană asupra timpului.

Depăşind ideea unui timp simplu-prezent care să țină fie de „subiectivitate", fie de „obiectivitate", timpul de ordinul lumii „este anterior oricărei subiectivități şi obiectivități, deoarece reprezintă însăşi condiția de posibilitate a acestui anterior."[43] În urma temporalizării ca acțiune a temporalității, acest timp se conturează sub forma unei intratemporalități care cuprinde atât „ființarea-la-îndemână", cât şi „ființarea-simplu-prezentă". Modul amintit de ființare specifică nu aparține ordinului impus de Dasein, astfel că prezintă un caracter netemporal în sine. Cuprinzând „ființarea-simplu-prezentă" cu „mişcarea" şi „repaosul" care îi sunt caracteristice, timpul comun îşi află întemeierea pornind de la intratemporalitate. Doar aici, preocuparea cotidiană sesizează conceptul obişnuit de „timp" ce se reliefează în însăşi ființarea intramundană.

Note:

1) Heidegger Martin, Ființă şi timp, trad. Liiceanu şi Cioabă, Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 534;
2) Ibidem, p. 535;
3) Ibidem, p. 535;
4) Ibidem, p. 536;
5) Ibidem, p. 536;
6) Ibidem, p. 537;
7) Ibidem, p. 537;
8) Ibidem, p. 538;
9) Ibidem, p. 538;
10) Ibidem, p. 538;
11) Ibidem, p. 539;
12) Ibidem, p. 540;
13) Ibidem, p. 542;
14) Ibidem, p. 542;
15) Ibidem, p. 542;
16) Ibidem, p. 542;
17) Ibidem, p. 542;
18) Ibidem, p. 543;
19) Ibidem, p. 544;

20) Ibidem, p. 543;
21) Ibidem, p. 543;
22) Ibidem, p. 546;
23) Ibidem, p. 546;
24) Ibidem, p. 546;
25) Ibidem, p. 547;
26) Ibidem, p. 547;
27) Ibidem, p. 548;
28) Ibidem, p. 548;
29) Ibidem, p. 549;
30) Ibidem, p. 549;
31) Ibidem, p. 550;
32) Ibidem, p. 551;
33) Ibidem, p. 551;
34) Ibidem, p. 551;
35) Ibidem, p. 551;
36) Ibidem, p. 552;
37) Ibidem, p. 552;
38) Ibidem, p. 553;
39) Ibidem, p. 553;
40) Ibidem, p. 554;
41) Ibidem, p. 554;
42) Ibidem, p. 554;
43) Ibidem, p. 555.



2.9 Folosirea ceasului

Mergând mai departe, dacă este să stabilim de unde pornește „comportamentul" specific care ne asigură orientarea față de „timp" trebuie să vorbim despre folosirea ceasului. Mai precis, ne vedem nevoiți să punem întrebarea: „care este sensul utilizării ceasului?" sau altfel spus: „cum timpul devine manifest în orizontul folosirii ceasului?" Răspunsul la ambele întrebări converge în punctul în care identificăm prezentizarea specifică acului indicator surprins în dinamica sa.

Apărându-ne drept *ceea ce este numărat*, timpul obișnuit este pus în evidență ori de câte ori privim acul indicator și în mod implicit mișcarea de rotație care îi este caracteristică acestuia. O dată cu privirea ceasului și acțiunea numărării are loc temporalizarea prezentizării specifice. În unitatea ecstatică ce este caracteristică temporalizării prezentizării se constituie „anteriorul" și „ulteriorul" ca orizonturi deschise sub forma „expectativei" și a „păstrării în minte". Operația de numărare specifică privirii ceasului se rezumă la contabilizarea înlănțuirii de „acum"-uri. Acestea din urmă „ se arată în fiecare acum ca acum-uri abia dispărute și ca acum-uri care stau să vină."[2] Aici avem de-a face cu sesizarea timpului de ordinul lumii prin privirea cadranului ceasului, iar ceea ce reușim să aflăm în urma acestui fapt este așa-numitul „timp-al-lui-acum". Timpul de ordinul lumii nu poate fi redus la conceptul „timpului" gândit ca înlănțuire de „acum"-uri și doar atât, căci acestui tip de timp nu îi sunt date nici „semnificativitatea" și nici „databilitatea" ca și caracteristici. În acest caz apare „nivelarea" posibilității structurale specifice constituirii orizonturilor ecstatice care caracterizează temporalitatea. Aici avem de-a face cu o hermeneutică ce înțelege timpul de ordinul lumii ca „timp-al-lui-acum"[3] care „nu dispune câtuși de puțin de un orizont care să-i poată face accesibile ceva precum lumea, semnificativitatea și databilitatea."

Structura specifică lui „acum" reunește sub forma unui „acum, în clipa în care..." elementul principal al „databilității" care este „acum-ul databil, înțeles ca preocupare"[4] și cel al „semnificativității" ce reflectă apartenența la „acum" ca structură. „Semnificativitatea" și „databilitatea" sunt principalele caracteristici ale timpului de ordinul lumii. Modul în care se succed „acum”-urile „în timp” se constituie ca analog față de apariția „ființării-simplu-prezente”. Aflându-se în cuprinsul „timpului”, aceasta din urmă presupune atât fenomenul „mișcării”, cât și cel al „repaosului”. În același fel, „acum”-ul regăsește în structura sa specifică „schimbarea” rezultată din raportul „apariție-dispariție” prezent la nivelul său și totodată întâlnește acea „prezență permanentă”[5] determinată de șirul neîntrerupt de „acum”-uri. Ca înlănțuire neîntreruptă de „acum”-uri care descrie o structură lipsită de orice „lacună”, „timpul” își exprimă calitatea de a fi „prezență permanentă” prin prisma modulului specific ce îi caracterizează tipul de „schimbare” aferent. Reunind în sine „schimbarea” și „prezența permanentă”, timpul pare să fie creionat de convergența gândirii platoniciene și aristotelice asupra sa. Martin Heidegger invoacă modul de percepere a timpului ca rezultantă a definiției date de Platon („timpul ca oglindă a eternității”) și a celei dată de Aristotel („timpul ca ceea ce este numărat”).

Fenomenele de „nivelare” respectiv „acoperire” care se manifestă la nivelul timpului de ordinul lumii și totodată cuprind temporalitatea rezidă în „teza principală a interpretării obișnuite a timpului”. Conform acesteia: „timpul este infinit”[6]. Înlănțuirea nesfârșită de „acum”-uri ce definesc „timpul” nu deschide posibilitatea de a exista „ca atare vreun început sau vreun sfârșit”[7]. Caracterul fluctuant al „acum”-ului este dat de inconsistența și instabilitatea generate de tensiunea bipolarității prezente în structura specifică lui „acum”. Altfel spus, în acest caz vorbim despre un „acum” captiv rupturii generate de polul ce cuprinde un „adineaori” și de polul ce cuprinde un „de îndată”. Fie ca ia sensul de trecut ca timp al lui „acum-nu-mai” ce ține de un „de-îndată-ce”, fie că ia sensul de viitor ca timp al lui „acum-încă-nu” ce ține de un „adineaori-încă-nu”, concluzia la care se ajunge cu privire la teza inter-pretării comune (sau obișnuite) a timpului este aceea că „timpul este (...) infinit de ambele părți”.[8]

Fiind redus la „un fragment lipsit de orice identitate”[9], „acum”-ul ca fenomen ratează principalele aspecte ale „timpului” cum ar fi: mundaneitatea, databilitatea, întinderea și caracterul public („de ordinul Dasein-ului”). Drept urmare, trebuie gândit un concept care să surprindă acel ceva anterior oricărui „acum”. Timpul bazat pe „un în-sine plutitor, desprins de orice repere, al unei derulări simplu-prezente a „acum”-urilor”[10] duce la teza conform căreia „timpul este infinit”. Dacă ar fi să admitem acest fapt atunci nu vom putea niciodată să avem un concept cristalizat asupra timpului, căci ne vom lovi de fiecare dată de un alt fel de timp și tot așa la infinit. Se poate spune că gândind „iar și iar un alt timp” noi avem în vedere devenirea timpului (sau timpul ca devenire) și nu timpul în sine (sau timpul originar).

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Distragerea de la perceperea finitudinii livrează temporalitatea neautentică la nivelul Dasein-ului cotidian și astfel neagă orice posibilitate de orientare autentică ce să vizeze viitorul prin excelență. De fapt, însăși temporalitatea (vorbim despre temporalitatea autentică) este cea care nu se regăsește în cuprinsul Dasein-ului supus căderii. Aici vom găsi în locul „sinelui" pe impersonalul *„se"* care „nu moare niciodată, deoarece el nu poate muri, în măsura în care moartea este de fiecare dată a mea, ca nefiind înțeleasă existențial în chip autentic decât în starea de hotărâre anticipatoare."[11] Tendința de a acapara timp din valul succesiunii „acum"-urilor maschează originea acestora din urmă cenzurând temporalitatea Dasein-ului individual. Astfel, nu se urmărește în nici un moment înțelegerea finitudinii timpului care este înlocuită cu sintagma „până la sfârșit va mai fi întotdeauna timp".[12] De aici, „faptul-de-a-fi-întru-sfârșit" este deturnat într-un mod cu totul nefericit de la asumarea adecvată și coerentă a finitudinii. Caracterul impersonal ce caracterizează timpul care este captiv simplei înlănțuiri de „acum"-uri se manifestă cel mai elocvent în cazul în care „un om prezent în timp încetează să mai existe".[13] Acest fapt nu afectează cu absolut nimic succesiunea de „acum"-uri care stă la baza timpului ce „își urmează cursul, tot așa cum el deja era atunci când omul a intrat în viață."[14] Timpul comun (sau „public") pare să acapareze sfera cunoașterii noastre față de „timp" (în genere) și la o primă vedere suntem blocați la nivelul unui timp care „aparține fiecăruia, ceea ce înseamnă nimănui".[15]

Punctul de turnură în concepția asupra timpului se constituie ca și consecință directă a modului „misterios" prin care înlănțuirea de „acum"-uri „coboară în cele din urmă implacabil peste Dasein"[16]. Felul în care se pliază succesiunea de „acum"-uri pe structura Dasein-ului aduce în granițele înțelegerii timpului o schimbare (fundamentală). Așadar, folosind expresia „timpul trece" în detrimentul formulării „timpul ia naștere" în raport cu simpla („pura") succesiune de „acum"-uri, ajungem la posibilitatea de a privi „timpul" sub o altă configurație. Temporalitatea specifică temporalizării timpului de ordinul lumii devine deschisă și accesibilă o dată cu înțelegerea timpului ca „trecere" de către Dasein. Dacă ar fi să identificăm faptul de la care se declanșează „experiența" trecerii timpului, atunci trebuie avut în vedere conceptul „voinței de a opri timpul". Conceptul amintit se regăsește în cuprinsul prezentizării unei „expectative neautentice a clipelor", ceea ce implică o „uitare" a „clipelor" trecute. Experiența specifică „voinței de a opri timpul" stă ca fundal de întemeiere pentru constatarea faptului că timpul nu poate sta în loc (sau altfel spus, timpul nu poate fi oprit). Iar, această experiență fundamentală ne obligă de fiecare dată să folosim sintagma „timpul trece" și în nici un caz „timpul se naște" cu toate că simpla înlănțuire de „acum"-uri nu ne oferă un indiciu special în acest sens. („Dasein-ul cunoaşte timpul fugar pornind de la cunoaşterea fugitivă pe care o are despre moartea sa."[17]) Acestui timp al trecerii (sau „timp fugar") îi corespunde o „cunoaştere fugitivă" al cărei mesaj vizează Dasein-ul, în mod direct, prin perceperea propriei finitudini. „Trecerea" este cea care lasă să se întrevadă prezența „timpului originar" în cuprinsul succesiunii de „acum"-uri. Fluxul de „acum"-uri care caracterizează „trecerea timpului" (ca fenomen) este definit „ca o succesiune ireversibilă".[18] Acest fapt se datorează în primul rând „temporalizării temporalității" specifice „timpului public" care în virtutea direcționării sale înspre viitor, vizează propriul său final. Altfel spus, caută să se identifice pe sine prin faptul de a „merge ecstatic către sfârşitul său, astfel încât este deja la sfârşit."[19]

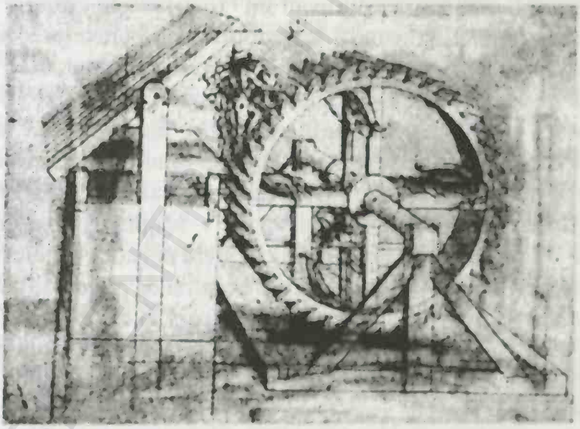
Trebuie reținut faptul că cele două însuşiri fundamentale care sunt: „*databilitatea*" şi „*semnificativitatea*" ce țin fie de „viitorul înțeles ecstatic" (conturat prin acel „cândva mai târziu"), fie de „trecutul esențial ecstatic" (reliefat prin acel „cândva mai devreme") nu se regăsesc în sensul conceptului comun (sau obişnuit) de „viitor", respectiv de „trecut". Acestea din urmă sunt gândite prin prisma lui „acum" (considerat „pur" sau „simplu") care se manifestă ca „acum care încă nu a venit" în cazul viitorului şi ca „acum care a trecut" în cazul trecutului. Întreaga înțelegere obişnuită a timpului se formează prin raportare la „acum"-ul „pur" care datorită formei sale destructurate este luat drept „prezent" şi este denumit ca atare.

Având în vedere cele precizate mai sus, putem concluziona asupra faptului că „acum"-ul simplu nu poate sta la baza înțelegerii „fenomenului clipei", căci îi este impobibil să livreze „un acum-încă-nu ce urmează să se nască"[20] pornind de la sine. „Unitatea ecstatică originară a temporalizării temporalității" este cea care garantează „naşterea" prezentului din viitor unde „se temporalizează primordial temporalitatea de orizonturi ecstatice".[21]

Note:

1) Heidegger Martin, Ființă şi timp, trad. Liiceanu şi Cioabă, Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 556;
2) Ibidem, p. 557;
3) Ibidem, p. 559;
4) Ibidem, p. 558;
5) Ibidem, p. 559;
6) Ibidem, p. 560;
7) Ibidem, p. 561;
8) Ibidem, p. 561;
9) Ibidem, p. 561;

10) Ibidem, p. 561;
11) Ibidem, pp. 561-562;
12) Ibidem, p. 562;
13) Ibidem, p. 562;
14) Ibidem, p. 562;
15) Ibidem, p. 562;
16) Ibidem, p. 562;
17) Ibidem, p. 563;
18) Ibidem, p. 563;
19) Ibidem, p. 563;
20) Ibidem, p. 564;
21) Ibidem, p. 564.



2.10 Hegel și conceptul de timp

Martin Heidegger implică filosofia hegeliană în ceea ce privește problematica spațiului și timpului cu scopul de a-și explicita și consolida propria teză. În acest caz pornește de la premisa conform căreia Hegel a reușit să expună „modul cel mai radical de a formula la nivel de concept înțelegerea obișnuită a timpului."[1] Așadar se asertează următoarea axiomă: „spațiul este timp, ceea ce înseamnă cu timpul este adevărul spațiului"[2] sau (altfel spus) a gândi dialectic spațiul presupune „dezvăluirea ființei spațiului ca timp."

Fiind conceput ca: „indiferență lipsită de mijloace a faptului-de-a-fi-în-afara-sa propriu naturii"[3] care vrea să însemne „multitudine abstractă a punctelor ce pot fi distinse în cuprinsul lui" (definitio in circuli), spațiul este definit ca „exterioritate indistinctă a multiplicității punctelor"- adică spațiul este „punctualitate". „Adevărul" spațiului, în fapt timpul este conturat ca „negativitate". Aceasta din urmă „nu sesizează încă timpul în ființa sa".[4] Astfel, că după modelul: teza, antiteză și (în final) sinteză se ajunge la concluzia că însăși negațiile trebuie să facă la rândul obiectul negației. Prin „negarea negației" are loc de fapt negarea „punctualității" și drept consecință directă suprimarea „indiferenței subzistenței" – rezultă că ceea ce înglobează „faptul-de-a-fi-în-afara-sa" este identic cu „sfera negației negate".[5]

Înțelegând timpul drept „negare a negației ca punctualitate"[6] filosofia hegeliană (după Heidegger) ajunge în faza în care ia distanță față de viziunea punctualității ca indiferență reușind astfel să iasă din „liniștea paralizantă a spațiului" prin faptul că „punctul își dă importanță față de toate celelalte puncte"[7]. Modul în care se manifestă fiecare punct pentru sine dincolo de conceperea punctualității ca indiferență este sub forma unei înlănțuiri de „aici-acum"-uri. Raportul specific dintre „aici-acum" și prezența unui „punct-acum" relevă „condiția de posibilitate a punerii-de-sine-pentru-sine a punctului"[8] care este „acum"-ul însuși.

Încercând să concepem timpul în jurul lui „acum" care fiind „accesibil pentru intuirea pură"[9] ne determină să privim „trecerea" prezentă la nivelul structurii simplei succesiuni a „acum"-urilor ca „devenire". Căci, judecând „acum"-ul prin trimitere la modurile sale specifice de a fi care se

BUCHAREST UNIVERSITY LIBRARY

exprimă prin „acum-nu-mai-este" sau „acum-nu-este-încă" vom ajunge la concluzia conform căreia timpul are posibilitatea de a fi gândit „ca neființă"[10]. Așadar, premisa că „timpul este devenirea intuită" este asertată conceptului de „trecere" caracteristic timpului. Vorbim de „trecere" ca „trecere de la ființă la nimic, respectiv de la nimic la ființă"[11] (Logica) în sensul devenirii care „este deopotrivă naștere și dispariție". Avem de-a face cu o „trecere care nu a fost gândită", ci doar intuită în contextul devenirii și pe fondul căreia „atât ființa, cât și neființa trec în altceva".

Căutând să dea un răspuns la întrebarea: „cum este posibil ca spiritul să cadă în timp?"[12], Hegel pornește prin alcătuirea unui „concept formal-dialectic de timp"[13]. Acesta din urmă reprezentând maximul de „nivelare" și de „formalizare" al succesiunii „acum"-urilor și este primul pas în vederea întâlnirii dintre „timp" (gândit ca „negare a negației") și „spirit".

„Spiritul" este înțeles de către Hegel prin prisma „conceperii de sine – ca sesizare a non-eului"[14], ceea ce determină și totodată impune „conceptul" ca axă centrală în structura „spiritului". Acesta din urmă ține de „conceptualitatea care se concepe pe sine a sinelui, (...)"[15]ca formă a gândirii care presupune și prezența „non-eului". Legătura dintre „concept" și „non-eu" este pusă în relief de către „diferențiere". Pe baza „diferențierii" livrate de către „non-eu", „conceptul pur, (...), este o diferențiere a diferenței."[16] În mod analogic „Hegel poate determina, în chip formal-apofantic, esența spiritului ca negare a negației."[17]

„Căderea în timp" a spiritului pe fondul „negării negației" reprezintă împlinirea acestuia ca „istorie". Fiind suveran în raport cu timpul, spiritul „ființează de fapt în afara lui"[18]. Însă, timpul înțeles ca „negativitate abstractă" formează soclul pe care „spiritul apare în chip necesar ca fiind potrivit esenței sale"[19].

Ca o replică la viziunea hegeliană, Martin Heidegger încearcă să impună o nouă abordare filosofică ce să ia drept origine „concretizarea existenței factic aruncate, pentru a dezvălui temporalitatea ca una ce face posibilă în chip originar această existență."[20] Conceptul-cheie care este „temporalitatea" face irelevantă problema căderii spiritului în timp, căci „existența factică e cea care cade, și ea cade tocmai din temporalitatea originară și autentică."[21] O dată cu temporalizarea specifică timpului de ordinul lumii, în orizontul acestuia se desfășoară „istoria ca survenire intratemporală."[22] Aici, „spiritul (...) există deja ca temporalizare originară a temporalității"[23], iar acest „există deja" scutește spiritul de un salt din afară în timp.

Eliminând „mijloacele abstracției formal-logice" care „n-au nici o putere, de vreme ce sunt incapabile să ne ofere un orizont sigur al întrebării și al răspunsului", Martin Heidegger propune și totodată propovăduiește o cale de ieșire din vechea filosofie, în speță din genul de metafizică ce duce la ocultarea „ființei". Premisa heideggeriană este aceea că numai pornind de la „existență", Dasein-ul structurat de aceasta poate să aibă acces la acea „înțelegere a ființei" garantată de însăși calitatea „ființei" de a fi „deschisă". Dar, atunci când spune că „ceva precum ființa (...) devine accesibil în înțelegerea ființei"[24], heidegger operează o alăturare imposibilă de termeni: „ființa (...) devine". Această asociere între „ființă" și „devenire" nu ține de considerente strict formale, căci „un mod originar de temporalizare a temporalității ecstatice e chemat să facă posibil proiectul ecstatic al ființei în genere".[25] În măsura în care „ființa" este dependentă de conceptul de „temporalitate" care prin temporalizare livrează „ceea ce are istorie (...) în contextul unei deveniri"[26] după cum am arătat atunci când am vorbit despre „temporalitatea Dasein-ului" și „istorie", trebuie să avem unele îndoieli cu privire la demersul heideggerian.

Întrebările care vreau să țină loc de încheiere din „Ființă și timp" par să conveargă către conceptul de „devenire". Acesta din urmă stă ca un numitor comun și pe parcursul desfășurării tezei heideggeriene. La întrebarea: „Dar cum trebuie interpretat acest mod de temporalizare al temporalității?", răspunsul pare a fi: „În sensul devenirii." Următoarea întrebare: „Există cumva o cale care să ne conducă de la timpul originar la sensul ființei?", răspunsul poate fi: „Calea devenirii." Iar, la ultima întrebare: „Se arată oare timpul însuși ca orizont al ființei?", răspunsul este: „Nu, timpul însuși se arată ca orizont al devenirii." Sau la toate aceste întrebări este cel mai oportun să răspuindem tot printr-o întrebare: „De ce Heidegger ezită să folosească termenul de „devenire" și să renunțe la cel de „ființă" atât de caracteristic metafizicii pe care o condamnă?"

Note:

1) Heidegger Martin, Ființă și timp, trad. Liiceanu și Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 566;
2) Ibidem, p. 567;
3) Ibidem, p. 567;
4) Ibidem, p. 568;
5) Ibidem, p. 568;
6) Ibidem, p. 568;
7) Ibidem, p. 568;
8) Ibidem, p. 568;
9) Ibidem, p. 569;
10) Ibidem, p. 569;

11) Ibidem, p. 569;
12) Ibidem, p. 566;
13) Ibidem, p. 570;
14) Ibidem, p. 571;
15) Ibidem, p. 571;
16) Ibidem, p. 571;
17) Ibidem, p. 571;
18) Ibidem, p. 573;
19) Ibidem, p. 572;
20) Ibidem, p. 574;
21) Ibidem, p. 574;
22) Ibidem, p. 574;
23) Ibidem, p. 574;
24) Ibidem, p. 576;
25) Ibidem, p. 576;
26) Ibidem, p. 501.

2.11 Timp şi Dasein

„(...) este nevoie de o explicare originară a timpului ca orizont al înțelegerii ființei, şi anume pornind de la temporalitate ca ființă a Dasein-ului capabil să înțeleagă ființa."[1]

* * *

Modul de relaționare al Dasein-ului față de „faptul-de-a-fi" își extrage seva din conceptul de „timp". Analizarea formulei „timpul ca orizont al înțelegerii ființei" pare a fi cheia de lecturare menită să ne aducă în circumstanța în care „ființa însăşi devine vizibilă în caracterul ei temporal (zeitlich)".[2] Răspunsul la întrebarea privitoare la sensul ființei se suprapune astfel cu identificarea temporalității ființei (*Temporalitat des Seins*).

În formula menționată anterior avem angajate trei mari concepte: conceptul de „timp" (respectiv „temporalitate") care este punctul de pornire în vederea lămuririi sensului ființei, conceptul de „înțelegere" care joacă rolul fundamental de termen mediu și totodată de liant între „timp" și „ființă" și conceptul de „ființă" care este de fapt destinația întregii investigații.

Să începem cu conceptul de „timp" și să vedem în ce măsura acesta se poate reliefa ca „orizont al înțelegerii ființei". Modul de abordare propus de Martin Heidegger este acela de a înțelege „timpul" pornind de la „timp". Aparenta tautologie astfel formată ne va conduce spre sesizarea unei dualități în interiorul structurii conceptului de „timp". Există așadar, un „timp originar" care mai poartă și denumirea de „temporalitate" și de la care provine timpul în mod obișnuit, adică este vorba despre acel timp fizic cunoscut de noi toți în special prin prisma „tradiției". Aceasta din urmă însă primește o conotație oarecum negativă deoarece se face „vinovată" de ratarea așa numitelor „experiențe originare" datorită îndepărtării sale de la origine. Abaterea de la origine este rezultatul direct al tuturor disimulărilor și cenzurilor provenite din tradiție și care au suprapus strat dupa strat între noi și origine. Iată principala motivație pentru a deține o „știință a originii" și a o folosi în vederea recuperării acelui timp originar rătăcit în timpul comun.

BUCHAREST UNIVERSITY LIBRARY

O dată „extrasă" esența timpului originar din timpul comun se va produce o reorientare spre origine care ne va livra însăși înțelegerea ființei ființării datorită caracterului temporal al acesteia. Căci, temporalitatea (în viziunea lui Martin Heidegger) nu poate fi limitată strict la ceea ce se află în timp, aceasta cuprinzând și „atemporalul". Într-adevăr, cu ocazia unei prelegeri ținute de filosoful german la Societatea Teologică din Marburg, auditorii sunt invitați să facă un „exercițiu" de gândire în urma căruia să perceapă faptul că până și cele ce țin prin însăși natura lor de „atemporalitate" (vezi cazul supraomului) sunt de fapt temporale în raport cu ființa lor. Întreg faptul-de-a-fi se manifestă pe fundalul temporalității.

Dasein-ul nu se constituie doar ca ființare privilegiată în raport cu ființa, ci și în raport cu timpul. Astfel, acest mod privilegiat prin prisma căruia Dasein-ul se află în timp se traduce în virtutea faptului că acesta deține timpul originar (adică temporalitatea). Se pare ca Dasein-ul este un drum care duce atât la ființă, cât și la timp. Putem oare vorbi de o similitudine între rolul pe care îl joacă Dasein-ul în cazul întrebării privitoare la sensul ființei și a întrebării ce vizează sensul timpului? Faptul că Dasein-ul prezintă acea „legătură intimă" privilegiată atât cu timpul, cât și cu ființa ne aduce în față problematicii raportului dintre timp și ființă. Un aspect demn de remarcat în cadrul raportului amintit este probabilitatea prezenței unei discrepanțe între conceperea timpului ca „orizont al înțelegerii ființei"[3] (fapt ce survine la începutul lucrării *Ființă și timp*) și conceperea timpului ca „orizont al ființei" (formula prezentă în finalul lucrării Ființă și timp). Se pune întrebarea dacă acea cale menită să ne conducă de la timpul originar la însuși sensul ființei mai trebuie să fie sau nu mijlocită de „înțelegere". Rolul înțelegerii devine hotărâtor în acest proces de „aducere la lumină a ființei ființării și a sensului ei"[4] Însă „ființa ființării", cât și „sensul ființei în genere" constituie obiectul declarat al cercetării fenomenologice. Iar aceasta din urmă are ca limită intrinsecă însăși istorialitatea înțelegerii care decide în ce măsură putem onora sau nu invitația pe care ne-o face fenomenologia hermeneutică: aceea de a merge „către lucrurile însele!"[5]

Ținând cont de faptul că „ori de câte ori Dasein-ul înțelege și explicitează în chip spontan ceva precum faptul-de-a-fi, el o face pornind de la timp"[6] trebuie să precizăm că întreaga structură analitică a Dasein-ului este proiectată pe fundalul temporalității. Dasein-ul se prezintă ca ființare privilegiată în raport cu ființa, dar și cu timpul. Dincolo de timpul cotidian sau de „intratemporalitate" ca și cadru specific întâlnirii cu ființarea, Dasein-ul este într-un mod privilegiat în timp. În calitatea sa de ființare privilegiată, Dasein-ul are acces la timpul originar sau la temporalitate în virtutea determinărilor sale specifice și speciale: faptul-de-a-fi-în-lume ca fapt-originar caracterizat de preocupare (Besorgen), faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul ca fapt-originar, vorbirea prin calitatea de „a se exprima pe sine" și determinarea factică a Dasein-ului prin intermediul formulei *„eu sunt"*.

Interpretarea temporală a constituției existențiale specifice Dasein-ului ne îndreaptă înspre considerarea structurilor care constituie starea-de-deschidere.Acestea sunt: înțelegerea, situarea afectivă, căderea și discursul. Pe baza constituirii temporale care caracterizează fiecare moment în parte al fenomenelor amintite se poate ajunge la o „temporalitate unică". Doar aceasta din urmă „oferă garanția unei unități structurale posibile a înțelegerii, situării afective, căderii și discursului."[7] Ca existențial fundamental, înțelegerea îndeplinește un rol cu totul special în raport cu Dasein-ul. Constituind ființa locului-de-deschidere, înțelegerea stă ca temei pe care Dasein-ul își dezvoltă ulterior posibilitățile privirii, fie că e vorba despre privirea orientată către ambient sau despre privirea ca simplă vizare. Înțelegerea primordială proprie Dasein-ului este un punct de convergență față de orice explicație a ceva ce nu a fost sau nu a putut fi înțeles. Aici este conceput acel „ a fi proiectându-te fără încetare către o putință-de-a-fi, una în vederea căreia Dasain-ul există de fiecare dată."[8] Natura originar-existențială a înțelegerii face posibilă acea putință proprie de a fi în virtutea căreia Dasein-ul știe despre el însuși. Modul în care este conceput „a ști" subliniează caracterul problematic al existenței. „A ști" ține de menținerea noastră într-o posibilitate existențială pe care viitorul o face posibilă din punct de vedere ontologic. În contrast cu „a nu ști" care reprezintă un mod impropriu și deficient al proiectării către putința de *a fi*, „a ști" reliefează ființarea al cărei fel de a fi este să existe în sfera putinței sale de a fi prin mijlocirea înțelegerii.

Întemeierea primordială a înțelegerii în viitor îi conferă Dasein-ului o dublă manifestare căreia îi corespund două feluri de viitor.. Astfel, capacitatea Dasein-ului de a veni către sine sub forma putinței-de-a-fi celei mai proprii poartă denumirea de „pre-mergere". De aici și faptul că temporalitatea înțelegerii se realizează primordial în viitor. Acesta din urmă, ca viitor autentic apare în starea de hotărâre și determină întotdeauna o înțelegere autentică și adecvată. Însușirea Dasein-ului de a fi în mod constant înaintea-lui-însuși se manifestă la nivel factic. Posibilitatea existențială a Dasein-ului este însă una problematică și drept urmare aici își face loc un alt modul. Venind către sine pornind de la lucrul de care se preocupă, Dasein-ul se află în ceea ce Martin Heidegger numește „expectativă". Faptul Dasein-ului de a fi în expectativa lui însuși ține de prezența unei înțelegeri neautentice care „se proiectează pe sine către ființarea de care ea se poate preocupa, către tot ce ține de domeniul faptei, către tot ce își așteaptă rezolvarea iminentă, către inconturnabilul treburilor curente."[9] Lipsa stării de hotărâre dată de caracterul expectativei face ca acestei înțelegeri neautentice să-i corespundă de fiecare dată un viitor neautentic.

O distincție fundamentală ce caracterizează temporalitatea stării de deschidere este aceea dintre ***„clipă"*** gândită ca prezent autentic și ***„acum"*** recunoscut ca simplu-prezent. „Clipa" este definită ca fiind prezentul autentic însuși, iar acesta din urmă este de fapt prezentul reținut în temporalitatea autentică. Ca prezent autentic, „clipa" se temporalizează pornind de la viitorul autentic ca fiind o „autentică ieșire în întâmpinare". Această „autentică ieșire în întâmpinare" face posibilă întâlnirea fie cu ființarea la îndemână, fie cu ființarea simplu-prezentă. Starea de hotărâre anticipa-toare ce se găsește în „clipă" determină acea venire către sine autentică ce prin intermediul unei înțelegeri autentice care o caracterizează contribuie la „o revenire la sinele cel mai propriu, la sinele aruncat în a sa individualizare."[10] „Este fundamental imposibil să elucidăm fenomenul clipei pornind de la acum."[11] Definit ca „simplu-prezent" acest „acum" este văzut de Martin Heidegger ca un fenomen temporal care aparține exclusiv timpului înțeles ca intratemporalitate. Timpul înțeles ca intratemporalitate sau mai pe scurt intratemporalitatea constituie sfera acelui timp în care întâlnim ființarea. Fiind supus calculului, timpul ca intratemporalitate este măsurabil, deci omogen. Principala caracteristică a timpului măsurabil este faptul că prezentică evenimentele prin intermediul unui „acum" stabilit în mod arbitrar și față de care se identifică ulterior un „mai devreme" și un „mai târziu".

În timp ce prezentul în clipă presupune existența hotărârii și drept urmare se conturează ca prezent autentic, simplu-prezentul în acum ține de resortul unei înțelegeri neautentice care se temporalizează pornind de la „prezentizare". Aceasta din urmă nu implică hotărârea și rămâne captivă unei prezent neautentic al cărui sens existențial este legat de „cădere". Proiectarea neautentică de sine a Dasein-ului către varietatea posibilităților ce se degajă din lucrul de care ne preocupăm, lucru ce face obiectul prezentizării, este dovada faptului ca Dasein-ul s-a uitat pe sine. Ecstaza (sau răpirea) caracteristică uitării îmbracă forma unei retrageri, a unei închideri în sine față de trecutul esențial care îi este cel mai propriu. Nu mai avem acea intermediere a premergerii prin prisma căreia „Dasein-ul se reiterează pe sine în putința sa de a fi cea mai proprie, aducându-se înainte."[12] Reiterarea este identificată ca fiind „faptul-de-a-fi-ceea-ce-ai-fost-în-chip-esențial". Unitatea ecstatică specifică expectativei ce se prezentifică uitând, determină modul în care înțelegerea neautentică se temporalizează în privința temporalității sale. Astfel, posibilitatea apariției stării de nehotărâre este rezultatul sintezei ecstazelor amintite care prin acțiunea lor închid (sau blochează) însăși putința proprie de *a fi*.

Note:

1) Heidegger Martin, Ființă și timp, trad. Liiceanu și Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 25;
2) Ibidem, p. 26;
3) Ibidem, p. 25;
4) Poggeler Otto, Drumul gândirii lui Heidegger, Humanitas București, 1998, pp. 60-61;
5) Heidegger Martin, Ființă și timp, trad. Liiceanu și Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 37;
6) Ibidem, p. 25;
7) Ibidem, p. 444;
8) Ibidem, p. 445;
9) Ibidem, p. 446;
10) Ibidem, p. 449;
11) Ibidem, p. 448;
12) Ibidem, p. 449.

2.12 Temporalitate şi situarea afectivă

Vorbind despre situarea afectivă primul aspect ce trebuie menționat este acela că aceasta își găsește întemeierea în starea de aruncare. Aspectul existențial al faptului de a fi aruncat înseamnă „a te afla afectiv într-o stare sau alta”.[1] Având la bază momentul când „ne simțim într-un fel sau altul”, Dasein-ul se bucură de o stare de aruncare ce „este mult mai originar deschisă” pe fondul tonalității afective. Legătura dintre Dasein și dispoziția afectivă ne aduce în fața faptului de a fi, fapt implicat de starea de aruncare specifică ce dezvăluie (în măsura în care este autentică) sau dimpotrivă acoperă (în cazul în care este neautentică) ființa Dasein-ului ca fiind în chip constant ceea ce a fost. Reprezentarea ce caracterizează de fiecare dată dispoziția afectivă îl livrează pe „eu” care se regăsește în orice moment ca ființare aruncată. Însă, această aducere în fața ființării aruncate în care ne identificăm pe noi înșine nu este suficientă pentru a surprinde ceea ce noi am fost în chip esențial. Este nevoie de ecstaza trecutului esențial specific pentru a „face posibilă aflarea-de-sine ca aflare-de-sine-într-o-dispoziție-afectivă.”[2]

Având în vedere faptul că spre deosebire de înțelegere care se întemeiază primordial în viitor, situarea afectivă, dimpotrivă, se temporalizează în trecutul esențial trebuie să fie lămurit din capul locului modul în care dispoziția afectivă se temporalizează. Acest fenomen se întâmplă pornind de la acțiunea trecutului esențial care modificând „ecstazele cooriginare”[3] face în așa fel încât ecstaza specifică dispoziției afective să aparțină de drept unui prezent și unui viitor anume. Aici, scopul lui Martin Heidegger este să demonstreze faptul că dispozițiile afective „nu sunt posibile decât pe temeiul temporalității”[4], asta dacă pretindem ca acestea să semnifice ceva la nivel existențial. Demonstrația este una de tip inductiv și va consta în interpretarea temporală a fenomenului fricii, precum și a fenomenului angoasei. Frica sau „faptul de a-ți fi frică” este înțeles ca acel fenomen care „deschide și face accesibil, în maniera privirii-ambientale cotidiene, ceva ce ne amenință.”[5] Însă, starea de amenințare nu poate fi concepută de un subiect limitat la o privire pur contemplativă. Aceasta din urmă nu ar putea fi capabilă în nici un mod să sesizeze starea de amenințare și deci să o descopere ca atare.

Ca „fapt-de-a-face-să-vină-către-sine”, sensul temporalității primordiale specific fricii este viitorul. Legătura dintre „faptul de a-ți fi frică” și viitor se face odată prin raportare la „sensul a ceva ce sosește în timp” (ca așteptare a unui rău iminent – malum futurum) și în al doilea mod prin însăși natura raportării care fiind orientată către viitor îmbracă forma expectativei (de aici și catalogarea temporalității fricii ca temporalitate neautentică). Însă, având în vedere faptul că „amenințătorul nu poate face obiectul expectativei”[6] face ca frica să se „obiectiveze” în permanență ca „frică pentru ceva”. Acest aspect ar constitui dovada caracterului de afect și de dispoziție afectivă ce definesc frica sau „faptul de a-ți fi frică”. Temeiul fricii constă într-o uitare de sine care se află la baza sensului existențial- temporal ce caracterizează această dispoziție afectivă. Drept urmare, frica presupune o retragere din fața putinței factice de a fi a Dasein-ului. În acest mod, „ființarea-la-îndemână” devine obiectul preocupării „faptului-de-a-fi-în-lume”. Această constrângere a Dasein-ului are ca rezultat o revenire a acestuia la starea inițială de aruncare, dar aceasta din urmă nu mai prezintă caracteristica „deschiderii”, ci a „închiderii”.

Uitarea de sine degajată prin „faptul de a-ți fi frică” transformă lumea ambientală într-o „lume în cuprinsul căreia nu ne mai putem descurca”[7]. O lume a tuturor posibilităților „posibile” este înțeleasă de fapt de Martin Heidegger ca rezultatul unei îmbinări nefericite între imposibilitate și posibilitate. Astfel, tulburarea specifică fricii nu dizolvă lumea ambientală, ci o distorsionează astfel încât pe baza uitării de sine orice reprezentare este „de-a valma”. „Prezentizarea tulbure” care însoțește reliefarea oricărui lucru ce ne apare catalizează efectul de închidere, de blocare caracteristic uitării de sine prin frică. Martin Heidegger încearcă să semnaleze confuzia ce se face la nivelul înțelegerii cotidiene între frică și angoasă. Deși amândouă țin oarecum de un viitor neautentic, originea lor este cu totul diferită. În timp ce frica este instituită de acea ființare care face obiectul preocupării noastre în lumea ambientală, angoasa „nu se poate pierde pe sine într-un obiect posibil al preocupării” căci „ia naștere din Dasein-ul însuși”[8]. Ca dispoziții afective angoasa și frica se constituie formal prin mijlocirea unui lucru față de care survine fie angoasa (sau faptul de a ne angoasa), fie frica (sau faptul de a-ți fi frică). Spre deosebire de frică ce se temporalizează sub forma unei uitări (de sine) prezentificatoare aflate în expectativă, angoasa, pe baza imersării lumii în nesemnificativitate, scoate în relief un tip de ființare care și-a abandonat „menirea funcțională”[9]. Drept consecință, „nici o ființare la îndemână sau simplu prezentă nu ne mai spune nimic.”[10]

Știind că „faptul-de-a-te-angoasa în fața a ceva nu are caracterul unei așteptări și nicidecum pe acela al unei expectative”[11] putem înțelege modul în care angoasa este acel tip de dispoziție afectivă în care hotărârea devine posibilă, Dasein-ul, în momentul în care poate lua o hotărâre este fără echivoc un Dasein care nu poate intra în sfera fricii. În starea de hotărâre a Dasein-ului nu se poate ivi decât angoasa care îl sustrage din sfera tuturor posibilităților „posibile", eliberându-l de acele „posibilități" imposibile și aducându-l în fața posibilităților autentice. Fiind liber pentru posibilitățile autentice, Dasein-ul cuprins de angoasă ca stare sau dispoziție afectivă nu resimte tulburarea și totodată paralizia caracteristice unui Dasein cazut pradă fricii.

În concluzie, diferența fundamentală dintre frică și angoasă poate fi rezumată la faptul că frica, venind dinspre intramundam, se naște „din prezentul stării de pierdere" (definit ca „acel prezent care este înfricoșat înfricoșător de frică") în care este și absorbită într-un final, iar angoasa ce apare pe fondul „faptului-de-a-fi-în-lume ca ființă întru moarte aruncată" rezultă din viitorul stării de hotărâre.

Prezentul, ca fapt de a face ca ceva să fie întâlnit, constituie sensul existențial al căderii. Dorind să arate modul în care prezentizarea caracteristică temporalității căderii se eschivează în fața expectativei, Martin Heidegger se folosește de exemplul curiozității. Aceasta din urmă nu are nimic de-a face cu înțelegerea, fiind orientată doar spre a vedea și a spune că a vazut fară a implica o stare de hotărâre față de un lucru sau altul. Vorbim aici de o „prezentizare de dragul prezentului" ce face loc unui fenomen opus „clipei" și care este numit „dispersie". Dispersia, prin modificarea ecstatică a expectativei care îi este caracteristică, implică anularea oricărui los stabil. Urmând exemplul curiozității, ce în măsura în care reușește să vadă un lucru trece imediat la alt lucru și așa mai departe, putem constata modul în care „prezentizarea oferă permanent ceva nou" și în consecință „nu lasa Dasein-ul să revină la sine, ci îl liniștește iar și iar."[12] Această „liniștire" a Dasein-ului îl face să rateze „iar și iar" locul de deschidere autentic generat de clipă.

În fine, discursul este cel care întregește și articulează starea de deschidere a locului-de-deschidere ca rezultat al unității structurale constituite sau conturate prin înțelegere, situare afectivă și cădere. Am văzut că în măsura în care Dasein-ul este orientat către viitor acesta ține de înțelegere, când vizează trecutul esențial ține de situarea afectivă, iar în cazul prezentizării este legat de cădere. Discursul însă nu aparține prin excelență unei ecstaze anume, dar având în vedere faptul că modul său de exprimare la nivel factic se concretizează prin limbaj, putem spune că este cel mai aproape de prezentizare. Din moment ce orice vorbire despre ceva sau cu privire la ceva se originează în însăși unitatea ecstatică a temporalității se poate concluziona că „discursul este în el însuși temporal."[13]

Note:

1) Heidegger Martin, Ființă și timp, trad. Liiceanu și Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 450;
2) Ibidem, p. 450;
3) Ibidem, p. 451;
4) Ibidem, p. 451;
5) Ibidem, p. 452;
6) Ibidem, p. 452;
7) Ibidem, p. 453;
8) Ibidem, p. 456;
9) Ibidem, p. 454;
10) Ibidem, p. 454;
11) Ibidem, p. 454-455;
12) Ibidem, p. 461;
13) Ibidem, p. 462.

2.13 Temporalitate şi faptul-de-a-fi-în-lume

Pentru ca o fiinţare anume să se contureze ca „fapt-de-a-fi-în-lume" şi să putem spune cu privire la aceasta că „este" trebuie identificat „locul-de-deschidere" specific fiinţării în cauză. Gândind *„a fi"*-ul fiinţării ca „fapt-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere" implică două aspecte. Primul aspect se referă la considerarea unităţii ecstatice a temporalităţii înţeleasă ca rezultantă a „răpirilor" ce caracterizează viitorul, trecutul esenţial şi prezentul. Acestea din urmă alcătuiesc sau formează unitatea lui „afară-din-sine", însă calitatea primordială a fiinţării ca „fapt-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere" este dată de proprietatea acesteia de a fi „luminată". Starea de luminare ce determină fiinţarea ca fiind „deschisă" şi „clară" este totodată cea care „face posibil, ca mai întâi, orice iluminare şi orice aşezare în lumină, orice percepere, orice <vedere> şi orice deţinere a ceva."[1] Ceea ce coordonează întreaga reţea structurală a existenţei şi esenţei Dasein-ului este „temporalitatea ecstatică" ce îndeplineşte rolul fundamental de a lumina locul-de-deschidere. Această luminare originară evidenţiază originea temporală a „faptului-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere". Constituţia funda-mentală a Dasein-ului include şi înţelege „faptul-de-a-fi-în-lume" doar în măsura în care se sprijină pe „faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere". Modul în care se constituie temporal starea de deschidere livrează „condiţia ontologică de posibilitate a faptului că poate fi în genere o fiinţare care să existe ca fapt-de-a-fi-în-lume."[2]

Gândită ca unitate a semnificativităţii, constituţia ontologică a lumii se originează în temporalitate. Faptul că temporalitatea deţine un „orizont" reprezintă condiţia intrinsecă a posibilităţii lumii. Complexitatea relaţiilor de tipul „pentru-a", „la-ce-anume", „la-aceasta-anume", „în-vedere" etc. este structurată pornind de la temporalitate. În unitatea ecstatică a temporalităţii se întemeiază schemele de orizont specifice viitorului, trecutului esenţial şi prezentului. Orizontul este definit ca fiind acel „încotro" al răpirii ce aparţine ecstazei. Astfel, „orizontul întregii temporalităţi determină acel ceva în direcţia căruia fiinţarea factic existenţială este prin esenţa ei deschisă."[3] Unitatea de orizont a schemelor ecstazelor implică Dasein-ul care poate fi orientat către viitor atunci când „vine către sine şi e faptul de a fi în vederea sa", către structura de orizont a trecutului esențial în cazul în care vorbim de „acel ceva în fața căruia Dasein-ul a fost aruncat" sau de „acel ceva în fața căruia a avut loc abandonarea sa" și către prezentul „prezentificator" când Dasein-ul apare „ca fapt de a fi în preajma a ceva", iar ceea ce determină cu adevărat schema de orizont a prezentului este un „pentru-a". Relațiile de tipul „pentru-a" și „în-vederea" sunt făcute posibile pe baza schemelor ecstazelor o dată cu „faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere". Așadar, „în orizontul viitorului este proiectată de fiecare dată o putință de a fi dintr-un moment sau altul, în orizontul trecutului esențial este deschis faptul-de-a-sălășlui-deja, iar în orizontul prezentului este descoperită ființarea de care ne preocupăm."[4]

Prin faptul că ființarea ne apare ca propriul său loc de deschidere, iar acestuia din urmă îi aparține de fiecare dată ceva precum o lume deschisă putem spune că în interiorul ființării se face conexiunea dintre conceptul de „loc de deschidere" și conceptul de „lume deschisă". Lumea își are originea în unitatea de orizonturi specifice temporalității ecstatice și este ab initio deschisă ecstatic în vederea întâlnirii ființării intramundane. Spunem despre lume că „este" sau că este „prezentă-aici" doar dacă aceasta ține de acel „în-afară" în virtutea căruia „temporalitatea se menține deja ecstatic în orizonturile ecstazelor ei și, temporalizându-se, revine către ființarea pe care o întâlnim în locul de deschidere."[5] Temporalizându-se în temporalitate, lumea nu este „simplu-prezentă" sau „prezentă-aici", ci are calitatea de a fi „prezentă-aici". Dasein-ul prin capacitatea sa de a se temporaliza ca temporalitate se află prin propria esență întotdeauna „într-o lume". În lipsa Dasein-ului, lumea nu poate fi „prezentă-aici", căci nu mai există acel „în-afară" conturat de structura ecstatică a temporalității. Iar, modul în care se temporalizează orizontul unui prezent din convergența orizonturilor viitorului și trecutului esențial este analog cu modul în care prezentul survine din viitor și din trecutul esențial alcătuind unitatea temporalizării temporalității.

Cu toate că existența factică a Dasein-ului și ființarea intramundană apar deodată, ființarea intramundană fiind „descoperită" în simultaneitate cu locul-de-deschidere specific existenței căreia îi aparține; aceasta „nu depinde de bunul plac al Dasein-ului."[6] Dasein-ul cunoaște o limitare în două trepte: una în raport cu ființarea intramundană descoperită o dată cu locul-de-deschidere care aparține existenței, iar cealaltă este însăși limita proprie stării sale de aruncare. În cadrul acestei limite, Dasein-ul se rezumă la manifestări de genul „ce anume descoperă și deschide el de fiecare dată, în ce direcție anume, cât de mult și în ce fel anume".[7]

Refuzând să gîndească lumea ca fiind suma totală a obiectelor, Martin Heidegger catalogheazǎ problema ajungerii subiectului în afara lui, adică la obiect, drept o falsă problemă ivită din interpretarea nefericită a raportului subiect-lume. Aserțiunea conform căreia „relațiile de semnificativitate, care determină structura lumii, nu sunt precum o rețea de forme pe care un subiect lipsit de lume ar arunca-o peste un conținut material"[8] este complet eronată. Faptul-de-a-face-să-fie-întâlnită ființarea, ca fenomen ce se concretizează prin prezentizare, ține de capacitatea Dasein-ului factic de a reveni, prin intermediul înțelegerii, din orizontul unității ecstatice care caracterizează locul-de-deschidere în cuprinsul orizonturilor specifice unde este întâlnită ființarea.

Urmează să ne întrebăm care este motivul posibilității ontologice de a „găsi" și a „obiectiviza" ființarea la nivel intramundan. Răspunsul direct ar fi acela că însăși transcendența lumii care se întemeiază în orizonturile caracteristice ecstazelor este soluția căutată. Renunțând la a mai reduce „problema transcendenței" la „cum ajunge un subiect în afara lui, la un obiect", vom identifica un nou mod de concepere al transcendenței. Aici „lumea este, (...), deja cu mult mai în afară decât poate fi vreodată un obiect."[9] Având la bază ființa Dasein-ului existențial ce se fundează în temporalitate și care îndeplinește rolul de „subiect", lumea „subiectivă" rezultată este „mai obiectivă decât orice obiect posibil" datorită determinației sale temporal-transcendente.

Note:

1) Heidegger Martin, Ființă și timp, trad. Liiceanu și Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 464;
2) Ibidem, p. 464;
3) Ibidem, p. 484;
4) Ibidem, p. 484;
5) Ibidem, p. 485;
6) Ibidem, p. 485;
7) Ibidem, p. 485;
8) Ibidem, p. 485;
9) Ibidem, p. 485.

2.14 Temporalitate şi istoricitate

Înțelegerea ontologică a istoricității are ca punct de plecare conturarea structurii survenirii. (Prin conceptul de „survenire" se înțelege acea mobilitate caracteristică Dasein-ului, în virtutea căreia acesta din urmă are proprietatea de a se extinde.) Drumul de la „Geschehen" la „Geschichte" ne aliniează pe traseul principal în vederea gândirii istoriei începând de la „ceea-ce-este-istoric", adică de la ceea ce înțelegem prin conceptul de „istoricitate" şi legătura intrinsecă a cestuia cu temporalitatea. Vorbim aici de felul de a fi cel mai autentic ce caracterizează temporalitatea de la care se porneşte pentru a pune în lumină istoricitatea însăşi.

Survenirea Dasein-ului serveşte ca bază atât pentru ivirea posibilității existențiale a deschiderii istoriei (inclusiv a sesizării explicite a acesteia), cât şi pentru interpretarea existențială a istoriografiei ce tematizează istoria. Rolul fundamental pe care îl îndeplineşte analiza istoricității Dasein-ului este acela că evidențiază primordialitatea prezenței ființării aflate în intervalul descris de naştere şi moarte în temporalitate. Aşadar, ființarea în cauză există din punct de vedere istoric doar datorită faptului că mai întâi este în temporalitate. Fiind temporală în însuşi temeiul ființei ce o defineşte, această ființare nu poate niciodată să „stea în istorie" decât dacă stă în primul rând în temporalitate. Deci, prima dată este o ființare „temporală", iar mai apoi este o ființare ce „stă în istorie".

Temporalitatea Dasein-ului este cea din care provine timpul „intratemporalității", iar acesta din urmă cuprinde atât procesele din natură, cât şi ceea-ce-este-istoric. Altfel spus, procesele din natură sunt intratemporale (au loc „în timp") şi în mod analog se întâmplă cu ceea-ce-este-istoric. Se poate spune că pe fundalul temporalității ce caracterizează Dasein-ului se întrevăd istoricitatea şi intratemporalitatea care ne apar ca fiind la fel de originare. În cazul în care dorim să definim ființarea specifică ce denumeşte „istoria" ca „înțelegere a ceva care a trecut"[1] suntem novoiți să trecem la o analiză minuțioasă a raporturilor dintre „istorie" şi „trecut". Pentru Martin Heidegger, termenul „trecut" capătă o dublă conotație. Astfel, putem vorbi de „trecut" ca aparținând în mod ireversibil „timpului anterior" sau putem gândi „trecutul" ca „acum" „simplu-prezent" (dacă primul înțeles pe care îl poate avem „trecutul" este oarecum limpede, al doilea înțeles necesită un exemplu, acesta vine din arheologie: putem gândi „trecutul" ca „acum" „simplu-prezent" dacă luăm în considerare ruinele unui templu grec).

După ce am lămurit dublul înțeles pe care îl poate căpăta „trecutul" vom trece la identificarea celor patru semnificații ale „istoriei" și după ce aceasta din urmă va primi o definiție satisfăcătoare se va reliefa raportul specific dintre „temporalitate" pe de-o parte și „istorie" pe de altă parte.

1) Prima semnificație specifică a „istoriei" ne spune că aceasta „nu este atât trecutul în sensul de ceva-ce-a-trecut, cât proveniența din acest trecut"[2]. Această idee se continuă cu „ceea ce are o istorie se află în contextul unei deveniri"[3].

2) A doua semnificație specifică a „istoriei" gândește conceptul în cauză „ca ansamblu de evenimente și efecte care traversează trecutul, prezentul și viitorul"[4] Aici se continuă ideea conform căreia sfera specifică „istoriei" nu poate fi suprapusă sferei specifice „trecutului". Așadar, nu se poate vorbi de un fel de preeminență a „trecutului" în raportul său cu „istoria" dat fiind faptul că „ceea ce are o istorie poate foarte bine să și facă una"[5]. Căci, poate determina „din prezent", „un viitor" delimitându-se de „trecut".

3) A treia semnificație ce caracterizează conceptul de „istorie" ne vorbește despre identificarea acesteia din urmă cu „întregul ființării care se schimbă în timp".[6] Iar, a patra semnificație a „istoriei" presupune gîndirea „istoricului" care „este socotit (...)" ca fiind „ceea ce a fost ca atare transmis"[7]. „Istoricul" poate fi adus la lumină și în speță cunoscut fie prin intermediul istoriografiei sau poate fi preluat ca „un de-la-sine-înțeles, proveniența rămânându-i ascunsă".[8]

Concluzia pe care ne-o propune Martin Heidegger în urma prezentării (expunerii) celor patru semnificații ale „istoriei" îmbracă forma unei definiții finale ce vrea să întregească și să surprindă conceptul în cauză. În acest sens, filosoful german ne spune „că istoria este survenirea specifică a Dasein-ului existent, survenire care se petrece în timp, (...), ca survenire care a trecut și care e totodată transmisă mai departe, continuând să-și producă efectele asupra noastră".[9]

Dacă luăm în calcul ceea ce ne spune prima semnificație specifică a „istoriei" („ceea ce are o istorie se află în contextul unei deveniri") și cea de-a treia (istoria este „întregul ființării care se schimbă în timp") avem o „ecuație" alcătuită din trei concepte fundamentale. Acestea sunt: conceptul de „istorie", conceptul de „devenire" (desprins din analiza primei semnificații a „istoriei") și conceptul de „timp" (care iese în relief mai ales în cea de-a treia semnificație a „istoriei". Legătura intrinsecă a celor trei concepte amintite în rândurile de mai sus poate fi şi mai evidentă dacă privim cu atenție cea de-a treia semnificaţie pe care o capătă „istoria". Aşadar, nu avem cum să greşim echivalând: istoria este „întregul fiinţării care se schimbă în timp" cu istoria este „ întregul fiinţării care devine în timp". Din analiza conceptului de „istorie" rezultă cât se poate de clar ca acesta implică atât conceptul de „timp", cât şi conceptul de „devenire". Judecând după un algoritm simplu, (dacă A implică B şi B implică C, atunci A implică C), putem spune faptul că între „timp" şi „devenire" se stabileşte un raport care merită studiat mai îndeaproape. Sau altfel spus, trebuie să ne străduim să răspundem la întrebarea: ce înseamnă acel întreg al fiinţării care devine în timp?

Condiţia de bază pentru ca o fiinţare să fie istorică constă în apartenenţa sa la o lume. Trecerea de la Dasein ca element istoric primordial la Dasein-ul istoric însuşi nu presupune nici o clipă o schimbare de la un ceva „prezent-aici" la un ceva care nu mai este „prezent-aici". Drept urmare, antichităţile (spre exemplu) sunt de fapt încă „simplu-prezente" în ciuda faptului că au un „caracter de trecut". Acesta din urmă laolaltă cu factorul istoric vin să ne amintească de apartenenţa antichităţilor, precum şi de modul în care acestea au fost întrebuinţate prin prisma lumii specifice lor. Lumea „trecută" în cauză nu poate fi posibilă decât pe temeiul unui Dasein care „a-fost-în-chip-esenţial-ca-loc-de-deschidere" şi care, în virtutea acestui fapt, a constituit o „lume". În sfera acestei „lumi" se regăseau sub forma fiinţării-la-îndemână ceea ce în prezent poartă numele de „antichităţi". Lumea acestora însă nu mai este (prezentă), dar cu toate acestea intramundanul ce caracteriza acea „lume" este „simplu-prezent" chiar şi acum.

Dacă dorim să gândim istoria ca trecut (adică să considerăm trecutul ca fiind „obiectul" primordial al istoriei) vom ajunge în cele din urmă să ne întrebăm: „ce anume a trecut?"[10] În acest caz răspunsul nu se lasă prea mult aşteptat: „lumea este cea care nu mai e".[11] Expresia în cauză vrea să spună pur şi simplu faptul că Dasein-ul existent specific acelei „lumi" şi-a pierdue caracteristica numită „facticitate". Ştiind că „lumea este modul în care Dasein-ul existent este factic"[12], ne apare ca fiind evident raportul dintre Dasein-ul factic şi „lume" în vederea gândirii întregite a „faptului-de-a-fi-în-lume". Ca „subiect" primordial al istoriei, Dasein-ul uman în calitatea sa de a fi factic posedă întotdeauna o „istorie" proprie. Acest aspect se datorează faptului că fiinţa fiinţării Dasein-ului este constituită prin istoricitate. Însă, interpretarea acestei istoricităţi ce caracterizează Dasein-ul (în speţă este vorba despre Dasein-ul uman conceput ca „subiect") nu este altceva decât „o elaborare mai concretă a temporalităţii".[13]

Conceptul de „temporalitate" implică prezența unui alt concept fundamental – conceptul de „survenire". Survenirea este cea care determină, în contextul temporalității, existența umană ca existență istorică. Acest tranzit nu ar fi posibil în lipsa „stării de hotărâre" care oferă Dasein-ului uman capacitatea de a se întoarce către sine. Procesul prin intermediul căruia Dasein-ul revine la el însuși, deschide gama posibilităților factice specifice unei „clipe „sau alteia care caracterizează însuși „faptul-de-a-exista" în modul cel mai autentic. Ceea ce se constituie întotdeauna prin „starea de hotărâre" este acea „transmitere" a unei așa-numite „moșteniri" ca posibilitate. Transmiterea de „posibilități moștenite" este cea care presupune revenirea specifică Dasein-ului uman, prin mijlocirea „stării de hotărâre", la starea de aruncare inițială.

A gândi „faptul-de-a-fi-liber pentru moarte" înseamnă reperarea momentului în care existența stă față în față cu propria ei finitudine. Aici își află Dasein-ul uman scopul său prin excelență, scăpând de multitudinea posibilităților imediate care sunt „provizorii" și aleatoare. Varietatea pe care o presupun posibilitățile „întâmplătoare" deturnează Dasein-ul din „simplitatea" caracteristică destinului său, aruncând-ul în „felul său obișnuit de a se dezimplica".[14] Dasein-ul este scos din această stare numai în măsura în care se confruntă cu finitudinea propriei lui existențe, finitudine ce îl zguduie din „confortul" și „superficialitatea" în care se află de regulă. Dasein-ul este propriul său destin considerând faptul că „se transmite pe sine lui însuși sub forma unei posibilități moștenite, dar alese"[15] Această „survenire originară" garantată de „starea de hotărâre autentică" conferă Dasein-ului acea deschidere care îl face „liber pentru moartea sa". Indiferent că vorbim despre Dasein ca „fapt-de-a-fi-în-lume" sau ca „destin", acesta se află întotdeauna la nivelul existenței alături de „faptul-de-a-fi-laolaltă-cu-ceilalți". Altfel spus, survenirea ce caracterizează Dasein-ul „este o survenire-laolaltă-cu-ceilalți și se determină ca destin comunitar".[16]

Urmează un moment critic în ceea ce privește filosofia expusă în „Ființă și timp". Spunând că „prin faptul-de-a-fi-laolaltă-cu-altul în aceeași lume și prin starea de hotîrâre în care au fost alese anumite posibilități, destinele sunt deja dinainte ghidate"509, Martin Heidegger intră în tiparele spiritului totalitar atât de tipic pentru acea vreme. Acel „destinele sunt deja dinainte ghidate" din finalul citatului de mai sus condamnă „individul" la un destin care de fapt nu este al său. Suprimarea destinului individual în numele unui „destin comunitar" care „prin comunicare și prin luptă (...) ajunge să se elibereze"[17] este punctul de plecare al oricărei dictaturi. Acea „forță" specifică „destinului comunitar" folosește „comunicarea" doar ca paravan pentru „luptă” (în speță pentru război așa cum avea să ne demonstreze istoria însăși) care devine elementul de bază și „ordine”.

Vizualizând „survenirea deplină și autentică a Dasein-ului” ca rezultat direct al „împletirii” destinului comunitar cu destinul Dasein-ului și imaginând această „simbioză” ca soluție ce trebuie să fie regăsită „în cuprinsul fiecărei generații”, filosoful german se apropie de ideologia caracteristică unui stat totalitar. Condiția de posibilitate în cazul destinului considerat ca fiind „istoricitatea autentică” este temporalitatea autentică. Prin ideea finitudinii temporalității în care se regăsește „temeiul ascuns al istoricității Dasein-ului”[18] este exprimată de fapt „ființa autentică întru moarte”. Această ființă caracteristică unei ființări specifice care constituie istoricitatea însăși, poate exista ca destin doar în gradul în care identifică în cuprinsul său cele patru elemente fundamentale implicate de conceptul de ***„grijă”*** (Sorge). Acestea sunt: moartea, vina, conștiința și finitudinea.

Faptul-de-a-fi-în-lume și istoricitatea își găsesc numitorul comun în conceptul „survenirii”. Drept urmare, survenirea faptului-de-a-fi-în-lume trece ca survenire specifică istoricității (reciproca fiind tot la fel de valebilă în acest caz) înglobnd ființarea-la-îndmână și ființarea simplu-prezentă. Ca lume a ființării intramundane, lumea istorică are calitatea de a fi o lume „factică”. Întemeierea și transcendența lumii converge în „temporalitate”. Pornind de la acest soclu apare „ființarea istorică de ordinul lumii” care se constituie ab initio „în chip obiectiv” prin survenirea „faptului-de-a-fi-în-lume” ce este angajat de existența însăși. Ființarea istorică de ordinul lumii se conturează într-un dublu sens. Primul sens implică „survenirea lumii în unitatea ei esențială”, iar al doilea se referă la „survenirea intramundană a ființării-la-îndemână și a ființării-simplu-prezente”.[19] Această primă etapă a înțelegerii istoriei ca „istorie de ordinul lumii” se datorează faptului că Dasein-ul de ordin factic se încadrează în starea de „cădere” ca stare specifică prezentizării. Aceasta este o consecință directă a tendinței Dasein-ului factic de a se identifica pe sine cu lucrul de care se preocupă.

Înțelegerea ființei ca „simplă prezență” (sau „în chip neutru”) este determinată de modul „obișnuit” de a caracteriza ființa, fie că aceasta din urmă se află în ipostaza conform căreia „stă să vină”, e „prezentă-aici” sau „a dispărut-deja”. În acest sens, dacă este să vorbim despre ființa ființării de ordinul lumii trebuie să spunem că aceasta „este explicitată ca ființare simplu prezentă”. Istoricitatea neautentică, starea de nehotărâre și esența nepersistenței sinelui sunt elementele de la care se pornește în vederea recuperării unui Dasein cotidian diseminat în multitudinea evenimentelor și lucrurilor ce se întâmplă zilnic. Drumul către sine nu poate decât să se rezume la ieșirea din starea de incoerență în care Dasein-ul cotidian se află datorită dispersării sale. Datorită faptului că există în chip neautentic, Dasein-ul cotidian face din fiinţarea de care este preocupat punctul (sau originea) de unde „îşi calculează istoria". Există o complementaritate care presupune pe de-o parte ansamblul compus din starea de ne-hotărâre ce implică esenţa ne-persistenţei sinelui, livrând un Dasein cotidian ţintuit în dispersie şi starea de hotărâre a sinelui care reprezintă însăşi persistenţa ca moment al „extensiei". Prin intermediul acesteia din urmă este livrat „Dasein-ul ca destin", iar acest fapt înseamnă că: naşterea, moartea, cât şi „intervalul" prezent între acestea sunt cuprinse în Dasein-ul constituit sub forma destinului. Aici, situaţia conturată în fiecare moment dat de fiinţarea istorică de ordinul lumii întâlneşte persistenţa la nivelul fiecărei clipe.

Tot de conceptul de „destin" este strâns legată şi reiterarea. Pornind de la reiterarea posibilităţilor esenţiale, Dasein-ul îmbrăcând forma temporal-ecstatică revine la sine, adică la „ceea ce a fost el deja în chip esenţial"[20]. Având „destinul" şi „reiterarea" ca piloni în conceperea „istoriei autentice" trebuie reţinut că în cazul acesteia din urmă elementul dominant este acel „orizont natural al întrebării". De la acest soclu fertil urmează să pornească orice cercetare care este menită să ne aducă în faţa înţelegerii modului specific în care se comportă Dasein-ul. Întrebarea care este pusă în legătură cu felul de a fi al Dasein-ului evidenţiază trecerea acestuia de la starea de „dispersie" (ce îl caracteriza în momentul pierderii de sine) la obţinerea unei unităţii de ansamblu (aceasta caracterizează Dasein-ul odată cu regăsirea de sine) care să includă totalitatea structurală a „trăirilor" ce fie s-au succedat, fie urmează să se succeadă. Va trebui aşadar să constatăm „în virtutea cărui fel de a fi al lui însuşi ajunge Dasein-ul să se piardă în aşa măsură pe sine încât, aşa zicând, să trebuiască ulterior să se adune din această dispersie şi să îşi inventeze – pentru a obţine acest ansamblu – o unitate atotcuprinzătoare?"[21] Dasein-ul ajunge să se piardă pe sine rătăcindu-se: fie în impersonalul „se", fie în „fiinţa istorică de ordinul lumii". Ambele au ca numitor comun „fuga din faţa morţii" care livrează Dasein-ul în modul său de a fi neautentic, căci acesta renunţă la starea de hotărâre şi drept urmare la sine. Clipa este cea care redă acea persistenţă caracteristică existenţei autentice. Anticipând „a priori" orice „clipă" posibilă, starea de hotărâre din care rezultă persistenţa este elementul principal de „sinteză" pe bază căruia putem concepe existenţa ca un continuum. Însă, persistenţa nu este rezultanta succesiunii structurtale a „clipelor", ci acestea din urmă „iau naştere din temporalitatea unei extensiuni preexistente, adică din temporalitatea reiterării care, orientată fiind către viitor, face ca ceva să fi fost în chip esenţial"[22]

În temporalitatea reiterării „descoperim" istorialitatea autentică faţă de care se opune, sub forma unei antiteze, istorialitatea neautentică. Făcând o paralelă între cele două trebuie să afirmăm în primul rând că dacă este să luăm cazul istorialității neautentice vom constata următorul fapt. Pentru istorialitatea neautentică extensiunea originară specifică Dasein-ului este caracterizată de o stare de ascundere, în timp ce pentru istorialitatea autentică această extensiune originară a Dasein-ului este una „descoperită" prin excelență. Continuând identificarea în oglindă a istorialității autentice și a celei neautentice vom spune că în timp ce istorialitatea autentică „pre-merge reiterând", istorialitatea neautentică prezintă acea orbire pentru posibilități care o pune în incapacitatea de a reitera („ceea ce a fost în chip esențial"). Prin prisma faptului că înțelege „trecutul" având ca punct de plecare „prezentul", istorialitatea neautentică este forțată să se risipească în „prezentizarea zilei de azi"[23]. Acționând ca „de-prezentificare a zilei de azi", istorialitatea autentică în calitatea ei de temporalitate specifică reiterării care este îndreptată către viitor, se temporalizează ca și „clipă". Temporalitatea autenică ce însoțește de fiecare dată istoricitatea autentică impune existența sub forma „destinului în clipă", iar acest fapt presupune deschiderea prin reiterare (aceasta din urmă fiind impusă de către starea de hotărâre). Aici, istoricitatea autentică definește sau mai bine zis redefinește istoria ca „reîntoarcere a posibilului"[24], ceea ce înseamnă o eliberare a posibilităților.

Fiind caracterizată de o temporalitate neautentică, istoricitatea neautentică în tendința ei de a „prezentiza ziua de azi" se dovedește a fi total lipsită de „persistența" specifică istorialității autentice și implicit temporalității autentice. Ruptura apare din momentul în care istoricitatea autentică refuză capcana întinsă de „uznțele impersonalului se" și se regăsește prin intermediul stării de hotărâre. Reiterând ceea ce a fost în chip esențial, istoricitatea autentică se află în antiteză cu istoricitatea neautentică care „așteptând noul, a uitat vechiul"[25]. Ratând ceea ce a fost în chip esențial, istoricitatea neautentică nu se mai regăsește prin mijlocirea stării de hotărâre care îi este ocultată și ca o consecință directă a acestui aspect „se eschivează în fața alegerii" fiind caracterizată de impersonalul „se".

În concluzie putem afirma faptul că Martin Heidegger operează o schimbare importantă față de Husserl, înlocuind „eul transcendental" cu însăși „viața în facticitatea sa". Aceasta din urmă aparține în mod obligatoriu prin însăși natura sa constitutivă unei lumi; adică, „viața factică" este întotdeauna „viață într-o lume". Iar, ca „viață într-o lume" ține de „istoric" ca fiind cel pe baza căruia se autoînțelege. Rezultă că „viața în facticitatea sa" este „istorică" prin excelență și drept urmare: „drumul către origine pleacă (...) de la viața în facticitatea sa, pentru a ajunge la o înțelegere a vieții în istorialitatea sa."[26] Aici e punctul în care: „istoria devine (...) firul călăuzitor pentru cercetarea fenomenologică."[27]

Note:

1) Heidegger Martin, Fiinţă şi timp, trad. Liiceanu şi Cioabă, Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 500;
2) Ibidem, p. 501;
3) Ibidem, p. 501;
4) Ibidem, p. 501;
5) Ibidem, p. 501;
6) Ibidem, p. 501;
7) Ibidem, p. 501;
8) Ibidem ,p. 501;
9) Ibidem, p. 501;
10) Ibidem, p. 503;
11) Ibidem, p. 503;
12) Ibidem, p. 503;
13) Ibidem, p. 506;
14) Ibibem, p. 508;
15) Ibidem, p. 508;
16) Ibidem, p. 509;
17) Ibidem, p. 509;
18) Ibidem, p. 511;
19) Ibidem, p. 515;
20) Ibidem, p. 517;
21) Ibidem, p. 517;
22) Ibidem, p. 518;
23) Ibidem, p. 518;
24) Ibidem, p. 518;
25) Ibidem, p. 518;
26) Poggeler Otto, Drumul gândirii lui Heidegger, Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 58;
27) Ibidem,p.58.

2.15 O perspectivă critică asupra gândirii heideggeriene

În lucrarea *"The Task of Hermeneutics"*, Paul Ricoeur identifică două ținte precise pe care le are în vedere hermeneutica: 1) "the first is to progressively enlarge the goal of hermeneutics in such a way that all the regional hermeneutics are included in a general hermeneutics"[1] și 2) "the movement of generalization is accompanied by a movement of radicalization by which hermeneutics becomes not just general but olso fundamental hermeneutics."[2] Așadar, hermeneutica tinde să urmeze un prim pas care să îi confere statutul de "general hermeneutics" și un al doilea pas care să facă din aceasta "fundamental hermeneutics"; iar, prin combinația dintre "general hermeneutics" și "fundamental hermeneutics" să rezulte acea disciplină hermeneutică față de care să se raporteze toate celelalte discipline din spectrul cunoașterii.

Vorbind despre viziunea heideggeriană asupra hermeneuticii, Gilbert Ryle observa faptul că: "Phenomenology is Hermeneutics and the categories which are the untested framework of our everyday world are among its primary interpretanda."[3] Această împletire între fenomenologie și hermeneutică conduce (sau cel puțin pretinde să conducă) la evenimentul fundamental al anticipării dualismului „subiect" – „obiect". Dacă Gilbert Ryle pornește de la faptul că: "the most fundamental and primitive moment of a Dasein s being is being-in-the-world"[4] în vederea găsirii momentului originar în cuprinsul căruia se anulează dualismul „subiect-obiect"; Paul Ricoeur apreciază următoarele: "the theory of knowledge is inverted from the begining by a question which precedes it and which depends upon the manner in which a being encounters being, even before it opposes itself to it as an object in a face of a subject."[5] Ricoeur identifică întrebarea asupra ființei drept momentul în care este anticipat dualismul „subiect-obiect". În acest context, trimiterea la Dasein este imediată: "this Dasein is not a subject for whom there is an object, but a being within being."[6] Caracteristica fundamentală a Dasein-ului de a fi "a being within being" conduce la ideea „centralității Dasein-ului" (sau cum spune Ricoeur: "the centrality of Dasein") care nu înseamnă nimic altceva decât faptul că Dasein-ul este acea

„fiinţare" privilegiată care „înţelege fiinţa". Această „înţelegere a fiinţei" provine din însăşi constituţia specifică Dasein-ului care "denotes the place where the question of being arises, the place of manifestation."[7] Indicând „locul" de manifestare al întrebării generale cu privire la fiinţă, Dasein-ul nu se înscrie în metodologia ştiinţifică ce caracterizează întemeierea de tip epistemologic, ci denotă o apropiere faţă de fundamentarea ontologică ("ontological foundation"). Aici apare acea diferenţă esenţială între "ontological foundation" şi "epistemological grounding" . Aşadar, întrebarea generală asupra fiinţei nu este una epistemologică deoarece aceasta nu vizează anumite regiuni ale „obiectelor" particulare, ci predetermină ca posibilitate înţelegerea unei regiuni sau alteia asigurând substratul conceptual necesar tematicii ştiinţifice. Putem spune faptul că are un rol orientativ în ceea ce priveşte pozitivismul în ansamblul său.

Gândind filosifia heideggeriană ca hermeneutică, Paul Ricoeur precizează următoarele:

1) "What is at stake in hermeneutical philosophy will thus be the exposition of that being relative ti its constitution of being."[8] *şi*

2) "Hermeneutics is not a reflection on the sciences of the spirit, but an explication of the ontological ground on which these sciences may be built."[9] *Aşadar, rolul hermeneuticii vizează "the exposition of (...) being" şi totodată "an explication of the ontological ground".*

Sensul pe care îl are "exposition" arată faptul că hermeneutica nu are ca scop să adauge ceva metodologiei ce caracterizează ştiinţele (aici este vorba inclusiv despre aşa-numitele ştiinţe ale spiritului), ci să arate ("to reveal") ceea ce se află dedesubt în raport cu orice tip de metodologie având în vedere însăşi fundaţia specifică oricărei ştiinţe.

Alegerea făcută de către Martin Heidegger conform căreia are loc un transfer din registrul „problematicii metodei" ("the problem of method") care se regăseşte în filosofia hegeliană unde este elogiată **metoda** („numai metoda poate disciplina gândul, îl poate conduce la obiect şi menţine înăuntrul acestuia"Hegel-Logica); în registrul „problematicii fiinţei" ("the problem of being") are ca efect o schimbare decisivă în ceea ce priveşte conceperea hermeneuticii. După cum observă Paul Ricoeur: "*in Being and Time the question of understanding is freed entirely from the problem of communication with another person.*"[10] Spre deosebire de Dilthey, Heidegger înţelege să schimbe accentul hermeneuticii trecând de la „faptul de a fi cu celălalt" ("being-with another") la „faptul de a fi în lume" ("being-in-the-world"). Principalul argument este că „faptul de a fi cu celălalt" nu reprezintă altceva decât o inutilă dedublare a propriei subiectivități – ”not being-with another – which would duplicate our subjectivity – but being-in-the-world”[11]. Aici se vede suprimată și problematica husserliană a „alter ego”-ului. În concluzie, prin poziția sa față de hermeneutică și implicit față de filosofie, Martin Heidegger operează o „depsihologizare” (”depsychologizes”) a acesteia. Interogația asupra „celorlalți” este înlocuită de interogația asupra „lumii”. Altfel spus: ”*the foundations of the ontological problem are to be sought in the domain of the relation with the world and not in the domain of the relation with another person.*”[12]

Paul Ricoeur atrage atenția asupra faptului că alegerea lui Martin Heidegger din „Ființă și timp” de a trata despre amunite stări emoționale cum ar fi „frica” și „anxietatea” nu conduce în nici un caz către o filosofie „existențialistă”. Prin experiențe precum „frica” și „anxietatea”, Heidegger vrea să ajungă la o legătură mai strânsă cu realitatea în vederea „descoperirii” unui substrat întemeiator mult mai fundamental decât cel descris de relația „subiect-obiect”. Iată și citatul aferent: ”*if Being and Time exploits the dephs of certain feelings such as fear and anxiety, it is not to do existentialism, but in order to disengage by these revelatory experiences a tie to reality more fundamental then the subject-object relation.*”[13]

În altă ordine de idei, referindu-se la problematica tipului de filofofie hermeneutică propusă de gândirea heideggeriană Paul Ricoeur menționează faptul că: ”*before the exegesis of texts comes the exegesis of life and world.*”[14] Avem de-a face deci cu o hermeneutică centrată pe acel „a fi în lume” care înlocuindu-l pe „a fi cu celălalt” eliberează înțelegerea deschizând-o ca posibilitate pentru ea însăși. Înțelegerea nu are rolul de a surprinde un fapt, ci de a capta acea posibilitate ce ne face disponibili pentru potențialitatea noastră maximă. Dezvoltarea înțelegerii ca posi-bilitate nu presupune faptul de a merge dincolo de aceasta, dimpotrivă noi nu părăsim în nici un moment sfera înțelegerii. Ca rezultat al propriului proces de structurare aceasta din urmă nu devine altceva decât ea însăși. Pornind de aici avem în vedere că: ”*interpretation is first (...) a development of understanding, a development which does not transform understanding into something else but makes it become itself.*”[15]

Concluzionând asupra abordării heideggeriene, Paul Ricoeur apreciază faptul că suntem în fața unei gândiri care se manifestă cu precădere pe baza suprimării dialogului cu științele ceea ce nu poate conduce decât la autoizolare – ”*a philosophy which breaks the dialogue with the sciences is left with only itself.*”[16] Totodată, prin subordonarea epistemologiei în fața unei ontologii hermeneutice de felul celei propuse de către Martin Heidegger se ajunge în punctul în care devine imposibilă realizarea unei căi viabile de întoarcere de la „întrebarea ontologică" la „întrebarea epistemologică" în ceea ce priveşte statutul ştiinţelor. O dată asumată ontologia hermeneutică heideggeriană nu mai putem face apel la „întrebarea epistemologică" şi suntem nevoiţi să aderăm la o "fundamental hermeneutics" care respinge din start orice posibilitate de interogaţie critică asupra sa. Aşadar, principala chestiune nerezolvată în cazul gândirii heideggeriene este necesitatea de a răspunde întrebării. "*how are we to account for any critical quiestion within the framework of a fundamental hermeneutics?*"[17]

Note:

1) Heidegger and Modern Philosophy, edited by Murray Michael, New Haeven and London Yale University Press, 1978, (Paul Ricoeur, The Task of Hermeneutics), p. 141;
2) Ibidem, p. 142;
3) Heidegger and Modern Philosophy, edited by Murray Michael, New Haeven and London Yale University Press, 1978, (Gilbert Ryle, Heidegger's Sein und Zeit), p. 57;
4) Ibidem, p. 58;
5) Heidegger and Modern Philosophy, edited by Murray Michael, New Haeven and London Yale University Press, 1978, (Paul Ricoeur, The Task of Hermeneutics), p. 151;
6) Ibidem, p. 151;
7) Ibidem, p. 151;
8) Ibidem, p. 151;
9) Ibidem, p. 152;
10) Ibidem, p. 152;
11) Ibidem, p. 152;
12) Ibidem, p. 152;
13) Ibidem, p. 153;
14) Ibidem, p. 153;
15) Ibidem, p. 154;
16) Ibidem, p. 156;
17) Ibidem, p. 156.

3. FIINȚA SLABĂ ÎN FILOSOFIA LUI VATTIMO

3.1 Dincolo de interpretare

Există un numitor comun în ceea ce-i priveşte pe toţi filosofii care se revendică drept adepţi ai filonului hermeneutic. Aşadar, dincolo de natura divergentă a diferitelor abordări filosofico-hermeneutice caracteristice unui autor sau altuia, putem constata faptul că în toate cazurile se porneşte de la trei aserţiuni fundamentale. În primul rând este vorba despre convingerea că „adevărul" nu se limitează exclusiv la sfera ştiinţelor pozitiviste. Mai mult, se poate pretinde că ajungerea la „adevăr" nu este numai rezultatul direct al metodelor ştiinţifico-pozitiviste. A doua aserţiune face referinţă la aspectul legat de experienţa „adevărului" spunându-se faptul că aceasta din urmă aparţine „actului interpretativ" (sau „atto interpretativo"). Cea de-a treia premisă specifică hermeneuticii invocă făcând referire la aspectul conform căruia „realitatea" ar ţine strict de interpretare şi în nici un chip nu s-ar reduce la fapte.

Hermeneutica se prezintă ca o teorie generală a interpretării ce prin însuşi modul în care este structurată nu trimite niciodată la un segment specific şi limitat de fenomene. Aspectul menţionat face din hermeneutică: „una teoria generale dell'interpretazione che la fa coincidere con ogni possibile esperienza umana del mondo"[1]. Dacă până la un moment dat în cadrul culturii occidentale, cuvântul „hermeneutică" era însoţit de un adjectiv care trimitea la diferite forme ale hermeneuticii cum ar fi: „hermeneutica biblică", „hermeneutica judiciară", „hermeneutica literară" etc.; astăzi hermeneutica se prezintă ca un termen autonom (sau „termine autonomo" cum spune Vattimo). Aşadar, putem constata faptul că: „e l'ermeneutica stessa ad aver perduto il riferimento a un campo di fenomeni limitato e specifico."[2]

O hermeneutică înţeleasă în sens larg, care include atâţia autori atât de diferiţi, nu are capacitatea de a degaja acea energie necesară creării impactului scontat și riscă să debușeze în ceva steril și inutil. Vattimo însuși atenționează asupra situației spunând că: „l'ermeneutica (...), si e diluita divenendo insieme pervasiva e vaga."[3] Motivul pentru care Vattimo poate descrie hermeneutica actuală ca fiind „pervasiva e vaga" constă în faptul că „nessuno possiede il brevetto o il marchio di fabbrica delle teorie"[4]. Cu toate acestea, „la liberta dell'interpretezione e tutt'altro che arbitrio, comporta rischio e responsabilita"[5]. Drept urmare, dacă un filosof se revendică de la un anumit curent filosofic atunci acesta trebuie să-și însușească principalele idei specifice filonului filosofic în cauză. Dacă vorbim despre hermeneutică, principala idee care străbate acest curent filosofic este aceea că „nu există fapte, ci doar interpretări", iar aceast aspect nu este decât o interpretare a semnificatului filosofic al hermeneuticii.

Vattimo ne propune să gândim hermeneutica „come quella filosofia che si sviluppa lungo l'asse Heidegger-Gadamer"[6] deoarece autorii menționați reprezintă mai degrabă tensiunea care se manifestă la nivelul polilor ce definesc limitele hermeneuticii. Pornind de aici, putem constata faptul că hermeneutica se vede a fi constituită din: 1) *„ontologie"* și 2) *„Sprachlichkeit"*. Pentru Martin Heidegger „l'interpretazione e vista soprattutto dal punto di vista del senso dell'essere"[7], în timp ce pentru Gadamer „l'interpretazione e pensata dal punto di vista del lingvaggio"[8]. Dar, dincolo de aspectul oarecum divergent ce caracterizează polul gândirii heideggeriene și respectiv polul gândirii gadameriene se poate vorbi despre o teză comună („una tesi comune") sau, după cum sugerează Vattimo, amintind de terminologia wittgensteineană, „una somiglianza di familia" (sau „un aria di famiglia, un atmosfera comune"). Într-adevăr, orice teorie hermeneutică urmărește să impună orice experiență (posibilă) a adevărului ca experiență interpretativă („esperienza interpretativa") trimițând la concluzia conform căreia: **nu există fapte, ci doar interpretări**. Către evidențierea acestui aspect amintit adineaori trebuie să conveargă tezele unui gânditor care se revendică pe sine ca aparținând hermeneuticii.

Modul specific de concepere al hermeneuticii poate conduce la identificarea acesteia cu sfera vastă și ambiguă a unei filosofii a culturii care are pretenția de a se prezenta „come una descrizione finalmente vera della (permanente) struttura interpretativa dell' esistenza umana"[9]. Natura acestei pretenții care caracterizează o filosofie a culturii vastă și ambiguă este una tipic metafizică; ori, sesizarea și totodată descrierea unei structuri obiective specifice existenței nu poate fi rezultatul unei abordări în sens metafizic. Hermeneutica nu se manifestă pur și simplu ca o teorie a istoricității adevărului, ci ea însăși reprezintă în mod radical un adevăr istoric. În virtutea acelei „eredita storica”, hermeneutica se cristalizează ca și concept dincolo de fluxul metafizic care domina odată filosofia.

Întâlnirea dintre **hermeneutică** și **nihilism** ocupă un loc privilegiat în viziunea filosofică propusă de Vattimo deoarece pornind de aici avem acces în modul cel mai fericit la ceea ce ar putea fi numit *„a priori”*-ul hermeneuticii: „non ci sono fatti, solo interpretazioni; e anche questo, certo, e un’interpretazione”[10]. Aici intră în scenă faimoasa expresie nietzscheană: *„Dumnezeu este mort”*, expresie care nu trimite la realizarea faptului că „Dumnezeu” nu (mai) există din punct de vedere obiectiv (adică nu trimite la conștientizarea faptului că „Dumnezeu” nu ține de realitate). Așadar, anunțul „morții lui Dumnezeu” ține de „il riconoscimento che Dio non e piu necessario”[11] și nu reprezintă în nici un caz o expresie metaforică, în imagini, a unei teze metafizice. /

Conform vechii paradigme, „Dumnezeu” era conceput ca fiind axul *(„axis mundi”)* față de care se ordona și structura întreaga societate și implicit existența umană în ansamblul ei. Noua paradigmă ce alcătuiește societatea și existența umană ca atare în (post)modernitate este bazată pe **„tehnică”** și **„știință”**; drept urmare, în această „paradigmă nouă” constatăm că „omul nou” nu mai resimte „il terrore dell’uomo primitivo”[12], iar „Dio appare un ipotesi troppo estrema, barbarica, eccesiva”[13]. Mai mult, acel „Dumnezeu” care acționa ca principiu stabilizator și asigurator al întregii societăți umane respinge minciuna în virtutea identificării sale cu „adevărul”. Tocmai această tendință de a respinge minciuna îi aduce pe credincioși în punctul în care sunt nevoiți să ia distanță față de „marea minciună” care este „Dumnezeu” însuși; Vattimo conchide: „sono i fedeli che hanno ucciso Dio”[14].

INTRODUCERE EXIT

Negarea lui „Dumnezeu” prin proclamarea morții sale trimite la viziunea nietzscheană conform căreia „lumea **devine** o fabulă”, iar aceasta nu înseamnă că în locul lui „Dumnezeu” apare o „realitate” mai profundă (sau mai „esențială”), ci „jocul interpretărilor” („il gioco delle interpretazioni”) care este el însuși o interpretare devine „realitatea” însăși. Putem vorbi despre o dizolvare a „esenței” în „existență” sau altfel spus, „esența” se autoanulează prin „existență”, adică prin trecerea timpului, prin istorie. Să aibă aceeași soartă însăși „ființa”? Avem de-a face odată cu anunțarea „morții lui Dumnezeu” și cu constatarea „morții ființei”? S-a pierdut oare „ființa” pe fundalul adâncurilor „devenirii”? /

Gândindu-l pe Nietzsche ca o punte între „hermeneutică” și „nihilism”, Vattimo Gianni avansează următoarea premisă: „non sembra possibile provare la verita dell’ermeneutica se non presentandola come risposta a una storia dell’essere interpretata come accadere del nichilismo.”[15]

Considerația conform căreia „hermeneutica" poate trece drept consecință directă a „nihilismului" nu înseamna altceva decât asumarea faptului că **hermeneutica** (privită ca „interpretare") este parte a *„marii fabule a adevărului"*. Gianni Vattimo ne propune să concepem hermeneutica „come conclusione di una storia che non riteniamo di poter raccontare (interpretare) se non nei termini nichilistici che troviamo per la prima volta in Nietzsche."[16] De ce Nietzsche? Pentru că odată cu limbajul nietzschean apare hermeneutica „come interpretazione" ca opoziție la conceptul de „descrizione metafisica". Așadar, teza „morții lui Dumnezeu" nu se încadrează în „metafizică" sau după cum spune Gianni Vattimo: „non e un modo di esprimere poeticamente, in imagini, una tesi metafisica"[17].

Ceea ce vine să substituie rolul axial pe care îl avea „Dumnezeu" în vechea paradigmă (de sorginte „metafizică") este „jocul interpretărilor" însuși („il gioco delle interpretazioni") care este la rândul său nimic altceva decât o interpretare. Negarea lui „Dumnezeu" implică negarea „adevărului" (metafizic) în favoarea „adevărului hermeneuticii" sau altfel spus „Adevărul" ca sinonim al lui „Dumnezeu" („un altro nome di Dio") este înlocuit de „adevărul-devenire" al jocului interpretărilor.

Gianni Vattimo identifică (sau cel puțin încearcă să identifice) principalele argumente de la care poate porni o teorie hermeneutică asupra „adevărului". Această întâlnire dintre hermeneutică și „adevăr" constituie miza prezentării hermeneuticii „come filosofia della modernita"[18] prin excelență. Însă, pentru a ajunge în punctul în care putem afirma faptul că: „l'ermeneutica si presenta come filosofia della modernita"[19] este nevoie de o teorie hermeneutică adecvată ce se servește de următoarele argumente:

1) *„la constatazione della secondarieta della verita come corrispobdenza, e della necessita di una apertura previa che renda posibile qualunque verificazione o falsificazione di propozitioni."*
2) *„il riconoscimento della finitezza – e cioe storicita, eventualita – della verita primaria: il soggetto non e il portatore dell'a priori kantiano, ma l'erede di un linguaggio storico-finito che rende possibile e condiziona il suo accesso a se stesso e al mondo."*

Având în față hermeneutica sub forma unei metateori a „jocului interpretărilor" („il gioco delle interpretazioni"), cel care se revendică de la aceasta propune ca „dovadă" („prova") a teoriei sale hermeneutice o „istorie" („storia") fie în sensul lui *„res gestae"*, fie în sensul lui *„historia rerum gestarum"* sau chiar o „fabulă" („favola"), un „mit" („mito") deoarece nu urmărește „una descrizione oggetiva di fatti" (refuzând adevărul-corespondență conform primului argument prezentat mai sus), ci caută să prezinte o teorie sub imperiul interpretării. Mergând mai departe vom constata faptul că asumarea conceptului de „istoricitate" („storicita") de către hermeneutică dezvăluie legătura acesteia din urmă cu însăşi „istoria nihilismului" şi totodată cu „istoria modernității". Pe această linie, Gianni Vattimo îşi avansează propria teorie (interpretare) conform căreia: „l'ermeneutica si presenta come filosofia della modernita"[20]. În acest cadru se reaminteşte problematica „ființei" şi totodată problema raportului dintre aceasta din urmă şi acel tip de gândire care recunoaşte imposibilitatea identificării adevărului cu acea „obiectivitate" („oggettivita") specifică, caracteristică lucrurilor (sau obiectelor) confirmate de către experiența imediată; aşa-numita „l'oggettivita deli oggetti accertati dell'esperienza (presta) immediata" ce conduce la formarea unei alternative față de modelul impus de către pozitivism. Gianni Vattimo urmăreşte oarecum drumul gândirii lui Martin Heidegger afirmând că: „dell'essere si dovra parlare non in termini di oggetto o stato di cose, ma in termini di evento"[21] şi respingând premisa lui Derrida, premisă conform căreia nu ar trebui să se mai vorbească despre „ființă". Continuând pe aceeaşi linie, Gianni Vattimo apreciază că: „la decisione di non parlare piu dell'essere sembra implicare una pretesa metafisica inconsapevole: come se si leggesse l'annuncio nitzschiano della morte di Dio alla stregua di una enunciazione della sua non-esistenza"[22], iar mai încolo precizează: „se non e racconto della storia (della dissoluzione) dell'essere, la deconstruzione sembra un insieme di *performances* concettuali affidate alla pura genialita artistica del deconstruttore."[23]

În urma celor prezentate anterior putem concluziona asupra a două aspecte fundamentale: 1) primul aspect este legat de faptul că nihilismul nietzschean prin sintagma „Dumnezeu a murit" anunță dizolvarea „adevărului" ca evidență „obiectivă" şi peremptorie şi 2) al doilea aspect ne trimite către identificarea rădăcinilor hermeneuticii care „si legittima con un racconto della modernita, cioe della propria provenienza, che parla anche, e anzitutto, del senso dell'essere."[24] Dacă Nietzsche face marele anunț în ceea ce priveşte „Adevărul", Gianni Vattimo este cel care face marele anunț al hermeneuticii: „finora i filosofi hanno creduto di descrivere il mondo, ora e venuto il momento di interpretarlo."[25]

Note:

1) Vattimo Gianni, Oltre l'interpretazione, Editori Laterza, Roma, 2002, p. 7;
2) Ibidem, p. 7;
3) Ibidem, p.4;

4) Ibidem, p.4;
5) Ibidem, p.4;
6) Ibidem, p.4;
7) Ibidem, p. 5;
8) Ibidem, p. 6;
9) Ibidem, p. 9;
10) Ibidem, p. 10;
11) Ibidem, p. 10;
12) Ibidem, p. 10;
13) Ibidem, pp. 10-11;
14) Ibidem, p. 11;
15) Ibidem, p. 11;
16) Ibidem, p. 12;
17) Ibidem, p. 9;
18) Ibidem, p. 15;
19) Ibidem, p. 15;
20) Ibidem, p. 15;
21) Ibidem, p. 16;
22) Ibidem, p. 16;
23) Ibidem, p. 17;
24) Ibidem, p. 17;
25) Ibidem, p. 19.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

3.2 Problematica diferenţei dintre „Naturwissenschaften” şi „Geisteswissenschaften”

Vocaţia nihilistă care caracterizează din profunzime hermeneutica reuşeşte s-o înscrie pe aceasta din urmă pe traiectoria diametral opusă celei specifice „ştiinţelor pozitiviste”. Astfel, hermeneutica ignoră problema diferenţei dintre „Natur” şi „Geisteswissenschaften”, ceea ce face ca gânditorii ce aparţin hermeneuticii prin excelenţă să ia distanţă faţă de „Naturwissenschaften”. Din acest punct putem privi hermeneutica: „come a una filosofia che co-risponde (...) al divenire del nichilismo, e cioe della modernita”[1].

Mergând dincolo de conceperea „adevărului” pe baza principiului „adevărului-corespondenţă”, hermeneutica porneşte de la „deschiderea istorico-lingvistică” ce face posibilă experienţa „adevărului”. Amintind de Martin Heidegger, Gianni Vattimo subliniează că: „per l'ermeneutica, (...), la verita non e anzitutto la conformita dell'enunciato alla cosa, ma quell'apertura entro cui ogni conformita o difformita si puo verificare”[2]şi continuă spunând: *„l'apertura non e una trascendentale struttura stabile della ragione, ma e eredita, gettatezza storico-finita, Schickung, destino, provenienza di condizioni di posibilita dell'esperienza che Heidegger Martin vede incarnate nelle lingue.”*[3] .

Polemica stârnită în jurul revendicării superiorităţii „ştiinţelor spiritului” în faţa „ştiinţelor naturii” se prezintă deja ca o constantă a tradiţiei umanistice. Diferenţa este făcută de modul specific prin care ştiinţele înţeleg să se raporteze la problematica „adevărului”. Dacă „ştiinţele naturii” ajung la „adevăr” datorită procedurilor metodologice stricte care le sunt dealtfel caracteristice, „ştiinţele spiritului” se apropie de „adevăr” prin mijlocirea unui „model estetic” (sau „modello estetico”) care trimite la o „experienţă estetică” (sau „esperienza estetica”). Această „experienţă estetică” este singura care ne transpune în acel „loc originar” a cărui „eveniment originar” este „adevărul” (înţeles ca „adevăr originar”). Deoarece aparţine sferei „ştiinţelor spiritului”, hermeneutica privilegiază „experienţa estetică” şi după cum spune Gianni Vattimo: „ (l'ermeneutica) finisce per caratterizzarsi in riferimento a un modello estetico”[4].

Identificând trei tipuri speciale de acțiune în jurul cărora prinde formă viața unei societăți, Gianni Vattimo consideră faptul că un „Lebenswelt" și cultura în genere reflectată în comunicarea cotidiană trebuie să servească ca bază (sau ca platformă) pentru: 1) „l'agire strategico" (nel quale rientra anche la scienza), 2) „l'agire secondo norme", 3) „l'agire espressivo". Focalizându-se pe „l'agire strategico" a cărui sferă cuprinde și știința, Vattimo îl amintește pe Heidegger, preluând o teză a acestuia: „la storia dell'essere nella modernita e, anzittuto, storia della scienza tecnica"[5]. Această împlinire a „gândirii obiectivatoare a metafizicii" („il pensiero oggettivante della metafisica") în epoca modernă este rezultatul atingerii stadiului în care putem vorbi despre organizare absolută, tehnologizare și dominație a „științelor pozitiviste". Însă, toate aceste elemente subliniază prezența „nihilismului" deoarece aici lumea **devine** reprezentare (imagine) și „*nel devenire rappresentazione l'ente perde in certo modo il suo essere*"[6]. Totodată, imaginea lumii ieșită din înghețul parmenidian întâlnește focul heraclitean, prezentându-se sub forma unei multitudini de imagini contrastante care caută să se suprime reciproc și în mod implicit: „*l'epoca dell'imagine del mondo da luogo alla dissoluzione di questa immagine in una Babele di imagini contrastanti*"[7].

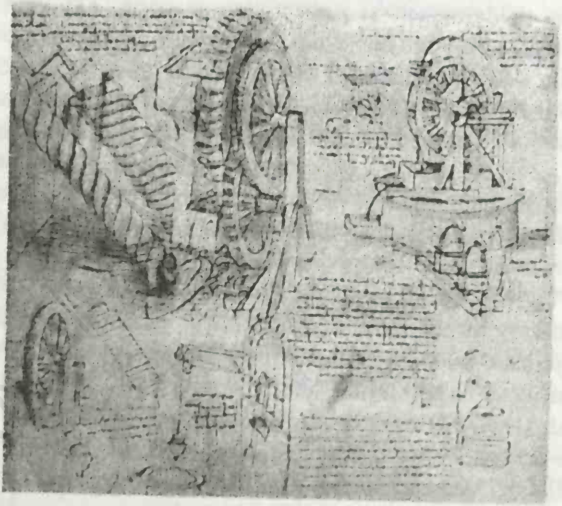
Hermeneutica regăsește în știința și tehnica modernă configurarea sa pe baza semnificatului esențial nihilist. Nihilismul stă ca destin atât pentru știința și tehnica modernă, cît și pentru hermeneutică. Tendința științei și tehnicii moderne de a împinge la extrem limitele calculabilului are ca și recul atingerea unui incalculabil general. Determinismul lumii moderne depășește cadrul predictibilității și „l'incalcolabilita getta una sorta di ombra su tutte le cose, l'ombra della perdita di essere"[8]. De aici pornește Gianni Vattimo atunci când avansează ipoteza conform căreia știința și tehnica modernă joacă un rol fundamental, decisiv în conceperea lumii ca și conflict de interpretări: „*e la scienza moderna, erede e compimento della metafisica, che transforma il mondo nel luogo dove non ci sono (piu) fatti, solo interpretazioni*"[9].

În cazul raportului dintre hermeneutică și sfera tehnico-științifică singura critică pe care o aduce hermeneutica domeniului tehnico-științific se rezumă la faptul de a atrage lumea tehnico-științifică în punctul în care își recunoaște finalitatea nihilistă și implicit și-o asumă ca atare ca fir conducător în ceea ce privește judecățile, alegerile și orientarea vieții individuale și colective. Altfel spus, lumea tehnico-științifică trebuie să realizeze faptul că aparține unui destin nihilist la fel ca și hermeneutica. Însă, rolul hermeneuticii nu este acela de a limita (în sensul de a impune anumite limite) științele pozitiviste sau de a li se opune în vreun fel (rezistând în numele umanismului) şi nici de a se ridica împotriva: calculabilului, planificării şi organizării totale.

Privind dintr-un alt unghi caracterul nihilist al lumii tehnico-ştiinţifice vom face referire la efectul de „disoluţie" pe care ştiinţa şi tehnica îl exercită în faţa oricărui „principiu al adevărului". Prin metodele sale specifice ştiinţa a reuşit să transforme lumea „obiectelor" într-un sistem în care este tot mai greu de stabilit limita între ceea ce răspunde unei necesităţi naturale şi ceea ce este superflu. Aici lumea tehnico-ştiinţifică îşi dezvăluie caracterul „dionysiac".

Note:

1) Vattimo Gianni, Oltre l'interpretazione, Editori Laterza, Roma, 2002, p. 21;
2) Ibidem, p. 22;
3) Ibidem, p. 22;
4) Ibidem, p. 25;
5) Ibidem, p. 32;
6) Ibidem, p. 34;
7) Ibidem, p. 34;
8) Ibidem, p. 34;
9) Ibidem, p. 34.



3.3 Etica în viziunea lui Vattimo

Admițând destinul nihilist al hermeneuticii reușim să evităm cu succes căderea în capcana diletantismului degajat de conceperea hermeneuticii ca o mult prea vastă filosofie a culturii care oscilează mereu între „relativism" și „metafizica transcendentalistă". Dar, odată cu prezența nihilismului se deschide calea unei viziuni asupra „lumii" ca și conflict de interpretări care aduce cu sine exaltarea nietzscheană, exaltare evidențiată de impunerea conceptului de „voință de putere". Pornind de la această considerație, Gianni Vattimo readuce în prim plan problematica aspectului „etic" în filosofia (post)modernă și în mod implicit la nivelul hermeneuticii (ca disciplină filosofică); în acest sens precizează faptul că: „l'ontologia nichilista dell'ermeneutica suscita una legittima preocupazione etica"[1].

În altă ordine de idei, încercarea de a evidenția esența interpretativă specifică fiecărui adevăr (în parte) presupune o modificare profundă a însuși modului de raportare efectiv la „adevăr" (în genere). Trebuie să admitem faptul că Gianni Vattimo nu comite o eroare atunci când subliniază următoarele: „sono interpretazioni che non si riconoscono come tali – (...) – quelle che danno luogo a lotte violente."[2] De aici pornește dealtfel și polemica „antimetafizică" inițiată și purtată de Martin Heidegger care consideră că afirmarea „ființei" ca prezență și plenitudine obiectivantă ține de resortul violenței. Continuând linea gândirii heideggeriene, Gianni Vattimo motivează refuzul metafizicii pornind de la refuzul lui Martin Heidegger de a concepe caracterul esențial al „ființei" ca simplă-prezență. Această „ființă" în fața căreia nu ne rămâne nimic altceva decât tăcerea reușește să se impună asupra noastră (în mod tacit) anulând posibilitatea oricărei interogații și făcând din metafizică (al cărei concept fundamental este) un tip de „gândire violentă". Abordarea metafizicii drept „gândire violentă" și nu ca potențială eroare teoretică are la bază motivația conform căreia interesul exclusiv al metafizicii pentru „universalitate" și „esență" conduce la sacrificarea „individualului" atât de necesar unei democrații. Așadar: „*in quanto pensiero della presenza perentoria dell'essere – come fundamento ultimo di fronte a cui si puo solo tacere e, forse, provare*

BUCHAREST CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ammirazione – che la metafisica e pensiero violento: (...) e come un'autorita che tacita e si impone senza fornire spiegazioni."[3]

O eventuală abordare critică a celor prezentate mai sus ar putea urma un tip de contraargumentare după cum vom arăta mai departe. Şi anume, conceptul (însuşi) de „valoare" nu poate fi întrebuințat în afara metafizicii (a limbajului metafizic specific). Acest fapt înseamnă că a face un enunț interpretativ cu privire la ceva (cum ar fi problematica gândirii metafizice ca şi gândire violentă), dincolo de câmpul metafizicii, echivalează cu zero sau nimic deoarece acel enunț nu are nici o valoare. În afara metafizicii (adică renunțând total la limbajul metafizic) nu putem enunța ceva relevant şi care să aibă valoare (conceptul de „valoare" aparține metafizicii prin excelență). Nu ne putem lipsi de „violența" care însoțeşte valoarea, mândria şi valabilitatea unui discurs.

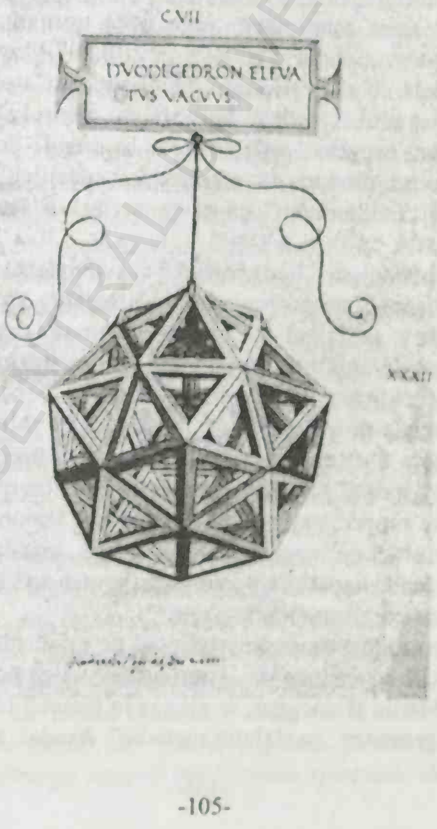
Revenind la raportul dintre etică şi hermeneutică vom remarca faptul că etica la fel ca şi ştiințele pozitiviste trebuie să-şi asume vocația nihilistă puternic înrădăcinată în structura hermeneuticii. Nihilismul este limita comună dintre hermeneutică şi ştiințele pozitiviste, respectiv dintre hermeneutică şi etică; în cazul acesteia din urmă: „l'assunzione della vocazione nichilistica e decisiva per togliere all'ermeneutica quei caratteri di vaghezza che sempre piu spesso vi si associano, e che rivelano una sua ricaduta nella metafisica"[4].

Rolul fundamental pe care ar trebui să-l îndeplinească o „etică hermeneutică" este strâns legat de acel segment al existenței care, astăzi şi aici, determină în mod decisiv raportul dintre „om" şi „ființă". Putem considera „etica hermeneutică" drept un răspuns la imaginea raportului om-ființă, aşa cum apare acesta în epoca împlinirii metafizicii, adică în epoca supunerii lumii ca imagine.

Sensului „istoriei modernității" sau „epocii ființei" îi corespunde hermeneutica gândită şi definită ca nihilism. Nihilismul hermeneuticii este extrapolat la nivelul întregii „istorii a modernității" sau a „epocii ființei". Invadarea „epocii ființei" de către nihilism are loc prin intermediul conflictului de interpretări care se evidențiază ca rezultat al „dezvăluirii" lumii. Pe baza acestei „dezvăluiri", lumea nu se mai poate structura în jurul „ființei" percepute ca nucleu forte şi imuabil. Aşadar: „*svelare il mondo come conflitto de interpretazioni vuol dire pero, anche, riconoscersi eredi di una tradizione di indebolimento delle strutture forti dell'essere in ogni campo dell'esperienza*"[5]. Putem spune faptul că hermeneutica este martora „slăbirii" structurii de bază a „ființei" şi totodată a acesteia din urmă. „Ființa" nu se mai prezintă sub forma unui nucleu stabil, ci dimpotrivă resimte procesul de erodare al „istoriei modernității" care ajunge acum „istorie a conflictului de interpretări", adică „istorie a devenirii". Dar cum poate „epoca ființei" să se transforme în „epoca devenirii"? Răspunsul este „ființa slabă", iar acesteia din urmă îi corespunde un destin nihilist al cărui „martor conștient" este hermeneutica.

Note:

1) Vattimo Gianni, Oltre l'interpretazione, Editori Laterza, Roma, 2002, p. 37;
2) Ibidem, p. 37;
3) Ibidem, p. 40;
4) Ibidem, p. 41;
5) Ibidem, p. 52.



3.4 Religia în viziunea lui Vattimo

„Adevărul” hermeneuticii enunţat prin expresia: „nu există fapte, doar interpretări” („non ci sono fatti, solo interpretazioni”) este fundat pe soclul nihilist a cărui acţiune de consumare, erodare a „principiului realităţii” devine „interpretarea” care caracterizează „modernitatea”. Prin nihilism, hermeneutica reuşeşte să comunice cu modernitatea fiind nu doar o consecinţă a acesteia din urmă, ci chiar un factor determinant: „l’ermeneutica sembra essere stata non solo una conseguenza (in quando filosofia che nasce della dissoluzione metafisica dell’oggettivita) ma anche, anzitutto, un agente determinante”[1]. În acest sens putem vorbi spre exemplu despre impactul (decisiv) pe care l-a avut „noul mod de a citi Biblia” (după principiul „sola Scriptura”) în raport cu divizarea unităţii Bisericii Catolice în Europa şi apariţia protestantismului. Totodată, Spinoza are meritul său fundamental în ceea ce priveşte „exegeza raţionalistă” ca mod de manifestare al hermeneuticii. Aceste moduri de manifestare specifice hermeneuticii au condus la apariţia „modernităţii” ca şi consecinţă a secularizării tradiţiei religioase occidentale.

Dincolo de faptul că: „l’ermeneutica si sviluppa su un robusto sfondo razionalistico”[2] Gianni Vattimo preia linea de gândire asupra hermeneuticii propusă de Dilthey amintind că: „per diventare una teoria generale dell’interpretazione (e dell’esistenza come interpretazione) l’ermeneutica deve cessare di identificarsi con una serie di regole per la comprensione di una categoria speciale di tesi nei confronti dei quali resta sempre una pura tecnica, subordinata e strumentale, la cui portata dipende tutta dal peso assegnato al testo stesso”.[3] Principala transformare care are loc în cadrul hermeneuticii este reprezentată de trecerea de la viziunea conform căreia hermeneutica ţine strict de exegeza textului Bibliei, text care se bucură de un rol privilegiat şi fundamental, la paradigma hermeneutică ce propune textul Bibliei ca fiind un text printre multe altele.

Prin intermediul procesului succesiv de „radicalizare ontologică” a raportului dintre „temporalitate” şi „istoricitatea” ce caracterizează existenţa, propus de către Martin Heidegger, se ajunge în punctul în care hermeneutica se eliberează de greutatea „modelului metodic”. Aşadar, avem de-a face cu o hermeneutică ce se înfățișează sub forma unei teorii care: „libera la ragione dalla schiavitu dell'ideala scientifico dell'oggettivita, ma unicamente per aprire la via a una filosofia della cultura i cui confini (e il cui senso) finiscono per perdersi."[4]Gianni Vattimo ne propune o hermeneutică neîngrădită de limite și care prin modul său de gândire specific reușește să elibereze „pozitivismul" discursurilor mitologice, religioase și poetice de obstacolele pe care idealulu raționalist le ridică odată cu conceperea „adevărului" ca „obiectivitate".

Gândind hermeneutica drept „act de eliberare" vom constata faptul că această „eliberare" reprezintă recunoașterea pluralității ce caracterizează „realitatea"; mai precis este vorba despre realizarea existenței „alternativei", căci „lumea" se prezintă în moduri diverse (ireductibile între ele) atunci când trimite la „adevăr", fără ca vreo instanță supremă să legitimeze sau să ierarhizeze modurile ca atare. Mergând mai departe atingem punctul central atât al problematicii raportului dintre hermeneutică și tradiția religioasa, cât și punctul central al semnificatului filosofic al hermeneuticii în genere. Astfel, viziunea asupra unei hermeneutici care își recunoaște traiectoria în sensul unei „ontologii nihiliste" este (după Gianni Vattimo) „il risultato di una contaminazione del pluralismo aristotelico con lo storicismo paolino"[5]. Altfel spus este vorba despre interacțiunea dintre acel „to on léghetai pollachôs" al lui Aristotel și acel „multifriam multisque modis olim loquens Deus patribus in prophetis" al Sfântului Pavel.

Faptul că „hermeneutica filosofică modernă" se naște în Europa nu este deloc o întâmplare. Acest aspect nu se datorează doar prezenței unei culturi a textului care se focalizează asupra fenomenului interpretării, ci și Creștinismului ca religie fondată pe ideea „încarnării lui Dumnezeu", un Dumnezeu care creează ca „kenosis". Totodată, hermeneutica reprezintă cheia de lectură a tuturor miturilor care aparțin religiilor pre-creștine (religii arhaice prin excelență). Deschizând calea înțelegerii miturilor religioase ale umanității, hermeneutica repereazã inclusiv mitul „obiectivității" drept un mit printre multe altele și în același timp subliniază caracterul interpretativ care caracterizează orice experiență a „adevărului".

Vorbind despre întâlnirea dintre „hermeneutică" și „dogmă", Gianni Vattimo găsește în textul lui Gioacchino da Fiore sursa de inspirație și punctul de reper în vederea evidențierii faptului că „hermeneutica" declanșează aspectul critic al regândirii caracterului „disciplinar" specific dogmaticii. Gianni Vattimo spune: *„e stato Gioacchino da Fiore a parlare di una terza eta nella storia dell'umanita e nella storia della salvezza, il regno dello Spirito (dopo quello del Padre, l'Antico Testamento, e quello del Figlio), nel quale emerge sempre piu il senso spirituale dell Scrittura, e la* *carita prende il posto della disciplina"*[6] *și continuă: „il senso della Scrittura, nell'eta aperta con la disceza dello Spirito Santo, diventa sempre piu spirituale, dunque meno legata al rigore di definizioni dogmatiche e di osservaze disciplinari strette."*[7]

Din textul lui Gioacchino da Fiore, Gianni Vattimo decupează conceptul (care va deveni fundamental în viziunea sa asupra Creștinismului și a culturii occidentale în genere) de „carita", concept care nu se va limita la simplul fapt de a înlocui „disciplina" (revezi în citatul de mai sus ideea: „la carita prende il posto della disciplina"), ci va înlocui însuși „adevărul" („la verita") după cum vom arăta ceva mai încolo. Ceea ce trebuie reținut de aici este apariția conceptului de „carita" care va juca un rol decisiv în ceea ce privește înțelegerea destinului umanității însăși.

Cu toate că hermeneutica inspiră valul „demitologizant" și „raționalist" care inundă schematismul religiozității arhaice și totodată determină, în gândirea contemporană, dezagragarea mitului „obiectivității" s-ar putea spune că ea însăși (hermeneutica) se vede oarecum subordonată unui mit – mitul „eternei reîntoarceri". Într-adevăr, hermeneutica se prezintă ca fiind cheia de lecturare a tuturor miturilor, însă destinul ei nihilist o face captivă mitului „eternei reîntoarceri". Așadar, avem de-a face cu o hermeneutică ce *ab initio* apare sub forma „raționalistă" a demitologizării, dar care odată cu dizolvarea sensului mitului „obiectivității" conduce la „reabilitarea" mitului și implicit a religiei. Suprimarea sensului mitului „obiectivității" și revenirea la mit și religie marchează sfârșitul, respectiv începutul unui ciclu; prin aceasta avem dovada faptului că religia învinge în disputa ei cu: idealismul sistemelor filosofice, idealismul doctrinelor politice și idealismul științelor pozitiviste.

În cele ce urmează ne vom opri atenția asupra unei interogații propuse de către Gianni Vattimo, interogație care este menită să ne conducă la quintesența apariției fenomenului „secularizării". Întrebarea este formulată în felul următor: „ma la stessa secolarizzazione non sara invece una *deriva* iscritta positivamente nel destino della kenosis?"[8] Faptul că „modernitatea" este marcată de un destin nihilist ne face să ne punem întrebarea legitimă dacă nu cumva „secularizarea" ca și catalizator al „modernității" se înscrie pe aceeași traiectorie a determinismului nihilistic. Caracterul nihilistic pe care îl asumă „secularizarea" ca fenomen al „modernității" este evidențiat de către mutația ce are loc la nivelul conceptelor transcendentale. Gianni Vattimo anunță, odată cu ivirea epocii (post)moderne, trecerea de la conceptul forte de „ființă" (specific metafizicii) la conceptul de „ființă slabă" (rezultat în urma slăbirii structurilor ființei) și totodată dizolvarea conceptului de „adevăr" (sau „verita") care devine „carita" – iată sensul hermeneuticii filosofice (post)moderne propuse de către Vattimo. Toate aceste schimbări trimit la o nouă viziune asupra dimensiunii vieții și a morții, căci pentru noi, cei ce trăim epoca (post)modernă: „il fine della nostra vita e un fine estetico e non puo essere un fine etico."[9] În același timp trebuie reținut faptul că trecere de la epoca în care întreaga societate și existență umană era constituită în jurul lui „Dumnezeu", la epoca actuală în cadrul căreia viața și existența umană (individuală) este constituită pe baza ideii nihiliste a „morții lui Dumnezeu" reprezintă „un passaggio dalla veritas alla caritas."[10] Altfel spus „adevărul" (sau „veritas") care nu este altceva decât un alt nume al lui „Dumnezeu" (sau cum spune Vattimo Gianni: „un altro nome di Dio") este „negat", iar pe baza acestei „negații a lui Dumnezeu" (sau „negație a adevărului") lumea devine o „fabulă". Având de-a face cu o lume răpită de un destin nihilist ne aflăm în fața constatării următoarea situații: în locul lui „Dumnezeu" nu vine o realitate mai profundă, ci pur și simplu locul „adevărului" este luat de către „jocul interpretărilor" („il gioco delle interpretazioni") care este el însuși (la rândul său) nimic altceva decât o interpretare. În condițiile autoanulării „esenței adevărului" trecerea de la „veritas" la „caritas" reprezintă un punct de reper și o modalitate de salvare în ceea ce privește destinul întregii societăți și existențe umane în epoca (post)modernă.

Principala temă care se consumă la nivelul întrepătrunderii dintre „hermeneutică" și „religie" este semnalată de către Vattimo Gianni ca fiind legată de argumentarea posibilității existenței hermeneuticii însăși: „l'ermeneutica puo essere quello che e – filosofia non metafisica del carattere essenzialmente interpretativo della verita, e percio ontologia nichilistica – solo in quanto erede del mito cristiano dell'incarnazione di Dio."[11] Gianni Vattimo continuă dându-l ca exemplu pe Luigi Pareyson care „ha concepito la filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa, per la quale usava, senza alcum intento svalutativo, il termine mito."[12] Așadar, Creștinismul nu mai este gândit ca „faccia opposta" în raport cu mitologia. Creștinismul evidențiază latura ascunsă a miturilor și astfel se propune ca „la verita di tutta mitologia". Însă, Creștinismul nu ne spune care este adevărul cu privire la „Dumnezeu" din punct de vedere științific (urmând modelul de demonstrație al științelor pozitiviste), ci ne spune „adevărul" miturilor și al culturii umane.

Dacă omul de știință își inaintează o anumită teză pe baza unei demonstrații care se revendică de la o metodă specifică ariei științelor pozitiviste, filosoful ce propune o teză în spiritul hermeneuticii nu își va fundamenta teza în cauză pe baza unei demonstrații (ca și omul de știință), ci va propune o teză: „quasi come un giudizio di gusto, la cui universalita si realizza come risultato di un consenso sempre contingente e teso ad ampliarsi.”[13] Amestecul dintre „experiența estetică” și „experiența religioasă” reprezintă cadrul în care are loc acel „gioco di appello e risposta” ce aparține „jocului interpretărilor” însuși.

„Estetizarea” (sau „l’estetizzazione”) este în opinia lui Gianni Vattimo un aspect caracteristic al vieții sociale (post)moderne, iar sensul acestei „estetizzazione” aparține istorialității specifice modernității târzii, adică acelei istorialități a „slăbirii ființei” („storia dell’indebolimento dell’essere”). Fiind conectată la sensul istorialității modernității târzii, „l’estetizzazione” este pusă față în față cu procesul de „secularizare”. Această „secularizare” în raport cu estetica „consiste palesemente nel fetto che non c’e piu, un unico orizzonte condivisso, e dunque che l’esperienza dell’arta anche come mitologia e religione razionale e essenzialmente un’esperienza plurale.”[14] Pluralitatea experienței și a orizonturilor ce survine odată cu „secularizarea” propune artei marele pariu de a-și recupera „esența” (sau „specificul”) devenind conștientă de statutul său de „religie secularizată” („religione secolarizzata”) . Din această relaționare cu arta, religia s-ar putea regândi pe sine într-un mod mai „estetic” (caracteristic celei de-a treia etape, cea a „spiritului”) domolind amploarea dogmatismului și mutând accentul dinspre „disciplină” înspre „caritas”. „Caritas” răspunde unei chemări „estetice” specifice existenței umane, căci ne ajutăm aproapele pentru că așa este „frumos” și nu pentru că suntem „obligați” de vreo normă etică (disciplinară); nu acționăm in numele unui „veritas” dogmatic, ci în numele unui „caritas” rezultat prin alăturarea a două tipuri de experiență, cea „estetică” și cea „religioasă”.

Note:

1) Vattimo Gianni, Oltre l’interpretazione, Editori Laterza, Roma, 2002, p. 53;
2) Ibidem, p. 54;
3) Ibidem, p. 54;
4) Ibidem, p. 56;
5) Ibidem, pp. 58-59;
6) Ibidem, p. 61;
7) Ibidem, p. 62;
8) Ibidem, p. 63;
9) Rene Girard, Gianni Vattimo, Verita o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo, con introdizione a cura di Pierpaolo Antonello, Ed. Transeuropa, 2006, p. 19;
10) Ibidem, p. 19;
11) Vattimo Gianni, Oltre l’interpretazione, Editori Laterza, Roma, 2002, p. 68;

12) Ibidem, p. 68;
13) Ibidem, p. 70;
14) Ibidem, p. 91.

3.5 Arta în viziunea lui Vattimo

Referindu-se la „artă" prin prisma opoziției acesteia față de „știință", Gianni Vattimo îl ia pe Nietzsche ca punct de reper în vederea degajării vălului interrelaționării dintre „etic" și „estetic". În filosofia nietzscheană, filosoful italian identifică acea „reestimare" a artei care va scoate la iveală faptul că: „ prin cunoașterea treptată a originii sporește insignifianța originii"[1] (aici, Gianni Vattimo parafrazează aforismul 44 din „Aurora"). Urmărind dinamica „dezvoltării" gândirii lui Nietzsche, Gianni Vattimo remarcă schimbările prezente în atitudinea acestuia față de artă. Astfel, se amintește că la început Nietzsche definea arta drept o „formă a spiritului care se mișcă în lumea purei aparențe, în sens opus științei care, în schimb, urmărește adevărul și ajunge la el."[2](vezi „Omenesc, prea-omenesc") Se va remarca așadar faptul că, inițial, Nietzsche tindea să încline balanța în favoarea „științei" care, în ciuda caracterului său „sărăcăcios", reușea să livreze „adevărul", chiar dacă era vorba despre un „adevăr" limitat. Tot în lectura textului nietzschean „Omenesc, prea-omenesc", Gianni Vattimo sesizează o primă transformare, reconsiderare operată de către Nietzsche în ceea ce privește arta. De la „definiția" dată artei inițial, definiție amintită mai sus, se ajunge la o revizuire (importantă, demnă de remarcat) a acesteia. În această etapă a gândirii lui Nietzsche, arta înseamnă: „toată activitatea de înveșmântare a exteriorului de către interior, sau de a impune – lucrurilor – imagini, fantezii, valențe simbolice etc. inventate de subiect sub impulsul unor emoții și porniri instinctuale[3]. Începând din acest punct, filosofia nietzscheană începe să (de)curgă înspre conceperea unei lumi ca: „o operă de artă care se face de la sine". Ceea ce preia Gianni Vattimo de la Nietzsche este ideea conform căreia: „lumea adevărată a sfârșit prin a deveni poveste"(vezi „Amurgul idolilor"). Aici se produce marea răsturnare, aici ia „arta" locul „științei", căci „realitatea" este țesută din „interpretări" și nu din „fapte"; aici este izbit în forță idolul numit „Adevăr" constatându-se că sună a gol, a nimic – *„nihil"*. „Adevărul" nu „este", ci „se face" în sensul că o interpretare anume se impune ca fiind „adevărată" devenind normă. Acest raport de forțe prezent în cadrul „jocului interpretărilor" alcătuiește

„lumea ca voință de putere".

Gianni Vattimo preia formula nihilismului nietzschean în vederea constituirii „hermeneuticii filosofice (post)moderne" care are la bază dezintegrarea conceptului de „Adevăr" ca simbol al imuabilității, stabilității, obiectivității, concept care se vede risipit în beția „jocului interpretărilor". La întrebarea de ce a preferat (până la urmă) Nietzsche „arta" în locul „științei", filosoful italian are un răspuns de necombătut: „locul unde a continuat să supraviețuiască un reziduu dionisiac, o formă de libertate a spiritului, ceva care, mai apoi, în fine, în ultimii ani se va numi voință de putere, este tocmai arta."[4]

„Voința de putere" în accepțiunea lui Nietzsche este de fapt „voința de putere ca artă" ce se opune „voinței de putere a subiectului metafizicii". Prin faptul că nu este o „voință de formă", de „aspect definitiv" și implicit de „dominare", „voința de putere ca artă" se poate manifesta în deplinătatea caracterului său „destructurant". „Experiența estetică" degajată de către „esența destructurantă" a „voinței de putere ca artă" este cea care acționează dezechilibrând ierarhia „subiectului"(metafizicii). Detașându-se față de așa-numitele „stări neartistice" (care cad în afara sferei „voinței de putere ca artă" și nu țin de „experiența estetică" prin excelență) ce sunt caracteristice: „obiectivității", „oglindirii" și „voinței suspendate"; filosofia nietzscheană își întoarce privirea către „fundamentalele puteri idealizante". Acestea din urmă sunt: „senzualitatea", „beția" și „animalitatea ieșită din matcă" și reprezintă „ingredientele" de bază în amestecul amețitor al „jocului forțelor" care refuză (în permanență) impunerea „formei". Opoziția dintre „forță" și „formă" pe care tocmai am evidențiat-o subliniază prezența acelor elemente (din textul nietzschean) care sunt adoptate și folosite, întrebuințate ca argumente de către Gianni Vattimo în filosofia sa. Explicând (sau mai bine spus interpretând) raportul dintre „forță" și „formă" – „forța, (...), acționează contra formei întrucât îi dezvăluie și îi pune în criză caracterul ei de violență – așa cum voința de putere acționează ca demascatoare și destructurantă față de toate ordinile pretinse naturale, eterne, divine, obiective etc."[5] – filosoful italian vede în nihilismul nietzschean acel „turning point" în urma căruia filosofia nu mai poate fi niciodată aceeași.

Note:

1) Vattimo Gianni, Aventurile diferenței, Ed. Pontica, Constanța, 1996, p. 105;
2) Ibidem, pp. 105-106;
3) Ibidem, p. 109;
4) Ibidem, p. 105;
5) Ibidem, p. 126.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

3.6 Adevăr și credință în filosofia lui Vattimo

În rândurile care urmează ne vom centra atenția asupra perspectivei teoretice propuse de către Gianni Vattimo, perspectivă conform căreia: „la secolarizzazione – e quindi il laicismo – sono sostanzialmente prodotti del Cristianesimo”. Orizontul acestei perspective teoretice este identificat de către Gianni Vattimo în textul lui Marcel Gauchet, „Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione”, de unde filosoful torinez citează (în lucrarea „Verita o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo”) următorul pasaj: „che il Cristianesimo sia (...) la religione dell'uscita dalla religione”[1]. Pornind de la această premisă, Gianni Vattimo avansează ideea conform căreia apariția principalelor componente ale realității occidentale (moderne) cum ar fi: democrația, piața liberă, drepturile civile și libertățile individuale a fost facilitată de către Creștinism. Acest mod specific de interpre-tare a relației dintre Creștinism și „secularizare” se prezintă ca o alternativă (demnă de luat în considerare) la viziunea care pîna acum a reușit oarecum să se impună; vorbim aici despre viziunea unui raport între Creștinism și „secularizare” întemeiat pe premisa existenței unei „rupturi” între acestea.

Lucrarea „Verita o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo” reunește pozițiile filosofului Gianni Vattimo și antropologului Rene Girard față de problematica raportului dintre Creștinism și „secularizare”. Refuzând să gândească raportul dintre Creștinism și „secularizare” ca și „ruptură”, ambii autori merg pe ideea unui „continuum” al prezenței și manifestării Creștinismului pentru care „secularizarea” nu reprezintă altceva decât un moment al destinului său „nihilist”, după cum urmează să vedem. Așadar, din punct de vedere filosofic și antropologic, Gianni Vattimo și Rene Girard găsesc ca punct convergent anunțul nitzschean al „morții lui Dumnezeu” care devine „tema unificante”. Dacă Rene Girard vede în Nietzsche „il piu grande teologo moderno”[2], Gianni Vattimo recunoaște în nihilismul nietzschean sămânța a ceea ce va deveni ulterior „ființa slabă” în filosofia sa, deoarece „moartea lui Dumnezeu” este interpretată de către filosoful italian ca fiind: „un indebolimento della sua potenza transcendentale che ci ha storicamente condotto alla conseguente destrutturazione di tutte le verita ontologiche che hanno caratterizato la storia e il pensiero dell'uomo"[3] .

Pariul teoretic și hermeneutic ce unește reflecțiile lui Gianni Vattimo și Rene Girard are ca temei conștientizarea faptului că: „il Cristianesimo non e una religione in senso proprio, ma il principio di destrutturazione di tutti i culti arcaici: questo principio deve vestirsi da religione istituzionale se vuole entrare in dialogo con la storicita dei credi tradizionali"[4]. Avem astfel înaintea ochilor imaginea Creștinismului care asemeni unui „cal troian" se așează în „castelul milenar al *religiilor naturale*" („il castello millenario delle religioni *naturali*") pe care îl suprimă treptat asumând limbajul și simbolistica specifică „religiilor *naturale*", dar răsturnându-le total acestora din urmă semnificatul. Această „răsturnare" care se produce chiar din interiorul „castelului milenar al religiilor *naturale*" conduce la demistificarea întregii violențe pe baza căreia: „erano stati eretti i bastioni della fortezza religiosa tradizionale"[5]. Creștinismul dezvăluie „la matrice violenta dell'ordine culturale", iar pe fundalul acesteia survin interogații ca: „verita o fede debole?" sau „fede o relativismo?"

Cu toate că Creștinismul a declanșat o dezvoltare istorică extraordinară ce a culminat în epoca actuală, (post)modernitatea însăși este cea care face să transpară un paradox: „proprio nel momento in cui sembra volersi definitivamente liberare dalla costrizione dei vincoli religiosi e confesionali, la cultura occidentale rivela – attraverso quella che Rene Girard definisce <un'espulsione razionalista del religioso> – la sua redice piu profondamente cristiana."[6]. Aici este vorba despre faptul că întregul orizont ideologic al culturii contemporane este constituit în jurul conceptului de „victimă", iar tradiția iudeo-creștină (în mod special) este cea care a așezat „victima" (inocentă) în centrul orizontului nostru discursiv. Însăși „moartea lui Dumnezeu" reprezintă moartea reală a unei „victime" (inocente), mai bine spus a „victimei" (inocente) prin excelență.

Gianni Vattimo vede procesul de dezintegrare progresivă a tuturor ontologiilor ca făcând parte din „destinul pozitiv" („destino positivo") și ireversibil al culturii occidentale. Această emancipare în raport cu structurile ontologice și totodată cu „adevărul" („veritas") este consecința implacabilă a drumului fără întoarcere al culturii apusene. Totodată, omul contemporam este „l'uomo globalizzato e interconnesso"[7]; ceea ce presupune expunerea tot mai accentuată a acestuia la „dosi sempre piu massicce d'interdipendenza e alterita"[8]. Fiind cantonat în acele „strutture di contenimento", omul (post)modern oscilează între limitele a doi poli; un pol însemnând „caritas totale", iar celălalt pol însemnând „violenza totale". Această oscilație între „caritas totale" și „violenza totale" este cea care reușește să amâne deznodământul „apocaliptic", căci acele „strutture di contenimento" se bazează pe diferite forme de „transcendență secularizată" cum ar fi: ideologia statului democratic, capitalismul avansat, tehnologia și tehnica, spectacolul mass-media, mercantilismul raporturilor individuale etc. Avem o cultură mondială care „e gia infiltrata di laicismo secolare, di razionalita tecnica, di utilitarismo economico, di propaganda mass-mediatica e para-ideologica"[9].

Afirmând faptul că: „il destino della cristianita sara quello di dissolvere tutte la strutture ontologiche e di verita che l'uomo, violentemente, ha imposto agli altri uomini"[10], Gianni Vattimo semnalează reîntoarcerea conceptului de „apocalipsă" în era (post)modernă. Așadar, conceptul de „apocalisse" nu este recuperat în (post)modernitate doar ca „rivelazione", ci și ca „dispiegamento della violenza". În același timp, Gianni Vattimo admite că: „il Cristianesimo e creativamente liberatorio, ma in questa liberazione c'e posto anche per una creativita negativa, diabolica e distruttrice"[11].

Sublinierea rolului fundamental pe care îl îndeplinește Creștinismul în ceea ce privește dezvăluirea „matricei violente a ordinii culturale" (sau „la matrice violenta dell'ordine culturale") nu trebuie să ne conducă înspre o atitudine extremă, de respingere a celorlalte religii și confesiuni. Dimpotrivă, importanța dialogului religios este reprezentată de necesitatea de a găsi în diferitele tradiții religioase sau confesionale acele nuclee de interes comun care conduc la o diminuare vizibilă a violenței și a conflictului. Tema „violenței" (religioase) nu poate fi ignorată deoarece aceasta caracterizează fundamentalismul religios fiind „il prodotto di una tormentata negoziazione storica con la secolarizzazione e la modernita"[12]. Pornind de aici, Gianni Vattimo apreciază (spre exemplu) că principala „teamă" a fundamentalismului islamic față de Creștinism nu constă în „cuvântul evanghelic" sau în autoritatea prezenței imaginii Papei, ci în prezența „secularizării" (facilitate de Creștinism) și implicit a fenomenului de „laicizare" presupus de aceasta. Forța destructurantă a „secularizării" în raport cu ordinea religioasă tradițională reprezintă cea mai mare amenințare la adresa *„religiilor naturale"* care se dezintegrează de la sine odată cu trecerea într-un cadru „laic".

Dorind să întregească orizontul deschis de către Gianni Vattimo în ceea ce privește problematica „violenței" (religioase), antropologul Rene Girard remarcă (în lucrarea „Verita o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo) faptul că acțiunea „destructurantă" și „eliberatoare" a Creștinismului în raport cu ontologiile tradiționale nu trebuie să conducă la o „slăbire" a Bisericii. Principala motivație trimite la constatarea că o Biserică

„slabă", adică mai puțin structurată și ierarhizată nu reprezintă o garanție a faptului că societatea nu va fi afectată de mai multă „violență" (religioasă). Aici sunt amintite religiile protestante care cu toate că au aparate ecleziastice mai „aerisite" și „secularizate", cu o relație hermeneutică mai „matură" față de textul biblic, au produs teologii mai violente și viziuni mai radicale asupra a ceea ce trebuie sau ar trebui să fie „spiritul creștin". (Rene Girard dă și exemplul S.U.A care cu toate că abundă de religii și secte, acestea din urmă nu au condus înspre o societate mai puțin violentă și mai pacifistă față de cea europeană „asediată" de catolicism.) Așadar, aceste religii protestante înclină mai degrabă înspre polul „violenței" decât înspre polul „carității" deoarece sciziunile se fac în general în numele unui „adevăr mai pur" ceea ce ne readuce înspre acel „sacru" menit să cenzureze întreaga violență care îl susține.

Referitor la textele „sacre", Gianni Vattimo subliniază importanța abordării acestora pornind de la contextul istoric în care au apărut și totodată atenționează asupra necesității eliberării față de toate interpretările textelor amintite în cheia formelor persecutorii specifice „sacrului". Mergând în această direcție, Gianni Vattimo respinge opinia lui Rene Girard asupra caracterului universal al celor zece porunci, motivând că (spre exemplu) porunca „să nu ucizi" nu este o normă universal valabilă, ci ea depinde strict de contextul istoric – în caz de război interdicția „să nu ucizi" este ridicată. În concluzie, cele zece porunci trebuie gândite și interpretate strict în contextul lor istoric în care au apărut și în același timp într-o formă demitologizantă care să nu-i permită „sacrului" mascarea „violenței" (religioase).

Gianni Vattimo vorbește despre „una dinamicita consumativa del Cristianesimo"[13] și continuă „sempre meno idoli, sempre piu ateismo", această „dinamicita consumativa" este cea care face din Creștinism „religia" ce deschide drumul către o existență eliberată de strânsoarea religioasă sufocantă a „religiilor naturale". Aici se împlinește viziunea lui Gioacchino da Fiore – „la carita prende il posto della disciplina"[14]. Preluând conceptul de „carita" de la Gioacchino da Fiore, Gianni Vattimo vede ca rezultat al acelei „dinamicita consumativa del Cristianesimo" un „ateism" pozitiv ce cuprinde întreg Creștinismul. Modul în care se manifestă acest „ateism" pozitiv este strâns legat de felul în care societatea ce aparține epocii (post)moderne trebuie să abordeze problematica reducerii violenței – „niente prove naturali di Dio, ma solo carita e, certamente, l'etica"[15]. Așadar suntem atrași către polul „carității" și implicit al „eticii" (etica (post)modernă înseamnă „caritas" sau cum spune Gianni Vattimo: „io dico sempre che l'etica e semplicemente la carita piu le leggi del traffico"), îndepărtându-ne de necesitatea găsirii dovezilor fizice care să ateste existenţa lui „Dumnezeu".

Rene Girard consideră faptul că în contextul în care filosofiile sunt aproape moarte (oricum muribunde), ideologiile se află la apus, teoriile politice sunt terminate aproape total, iar credinţa că ştiinţa va putea înlocui cu succes religia este deja depăşită, rezultă că în lume se manifestă necesitatea revenirii religiei într-o formă sau alta. După rene Girard, trăim într-o lume în care revine (se repropune) „tragedia" la toate nivelele: politic, social, ecologic etc. Însă, Rene Girard avertizează asupra următorului aspect: „se il nostro mondo e un mondo in cui la tragedia sta tornando, e se noi cominciamo a vedere questa tragedia come una *tragedia religiosa*, allora c'e speranza, se invece la consideriamo come una *tragedia greca*, allora e finita."[16]. Repropunerea „tragediei" ca *„tragedia religiosa"* şi în nici un caz *„tragedia greca"* atestă ataşamentul lui Rene Girard faţă de Biserică (în special faţă de Biserica Catolică) pe care o consideră: „come nucleo simbolico forte contro le derive patologiche dell'individualismo contemporaneo e come strumento storico irrinunciabile per contenere la violenza e i pericoli autodistruttivi dell'uomo, sempre pronti a scatenarsi"[17].

Interpretând cei doi poli ai interogaţiei: „verita o fede debole?", Rene Girard consideră conceptul de „verita" în două sensuri – „<verita> come verita della vittima" şi „<verita> come verita della rivelazione cristiana". Această „<verita> come verita della vittima" trimite la faptul că: „ogni mito e una Passione fallita, non nel senso che la vittima non sia stata uccisa, ma che la verita antropologica di questa morte, di questa morte innocente, non e stata rivelata"[18]. Pornind de la ceea ce Rene Girard înţelege prin „Passione fallita" avem premisa necesară dezvăluirii ascunsului mitologiei. „Pasiunea" devine cheia necesară înţelegerii mitologiei, mitul care înainte reprezenta întotdeauna punctul de vedere al mulţimii care îşi desemna victima găsind-o vinovată, devine (odată cu istoria „Pasiunii") cadrul trăirilor „victimei" (inocente). Prin istoria „Pasiunii" suntem transpuşi în situaţia „victimei" (inocente), vedem totul prin ochii acesteia. Însă, faptul că prin istoria „Pasiunii" vedem şi cealaltă latură (este vorba de cea a victimei) înseamnă oare în mod obligatoriu că Creştinismul este „la faccia opposta della mitologia?"

Creştinismul nu ne spune care este „adevărul" cu privire la existenţa lui „Dumnezeu" din punct de vedere ştiinţific, dar ne spune „adevărul" miturilor şi implicit „adevărul" culturii umane. Acest mod în care ni se înfăţişează Creştinismul, drept „adevăr" al mitologiei, ne conduce înspre latura ascunsă a miturilor punând în lumină acele elemente ale „culturii" umane (elemente mascate de sacru, cum ar fi violenţa) care sunt evocate de către antropologul Rene Girard făcând apel la conceptul anglo-american de „common knowledge”.La rândul său, Gianni Vattimo preia conceptul de „common knowledge” pentru a-şi avansa ideea conform căreia violenţa trebuie redusă mai degrabă decât să fie doar recunoscută. În vederea atingerii acestui scop este absolut necesar ca reducerea violenţei să intre în reflex pentru ca să se poată concretiza ca atare, iar acest lucru nu este posibil decât începând din momentul în care violenţa ajunge „common knowledge”.

În cele ce urmează ne vom îndrepta atenţia asupra problematicii raportului disjunctiv dintre „credinţă” pe de-o parte şi „relativism” pe de altă parte. Având de ales între „universalismul credinţei” şi „relativismul multi-cultural”, Gianni Vattimo asertează următoarea premisă: „Dio possa essere solo un relativista”[19] şi totodată răstoarnă optica tradiţională specifică Bisericii, abandonând pretenţia Creştinismului de „verita” în favoarea soluţiei „demitologizante” care se oferă odată cu conceptul de „carita”. Vattimo Gianni îşi întăreşte poziţia argumentând că însuşi Papa împărtăşeşte ideea urmării de către omenire a drumului deschis de conceptul de „carita” – „sono anche edificato dal fatto che la prima enciclica del nuovo Papa sintitoli <Deus caritas est>, e non <Deus veritas est>”[20]. Adoptând formula „Deus caritas est”, Gianni Vattimo îşi exprimă ataşamentul faţă de un „Dumnezeu” sub cupola căruia s-ar afla diferitele culturi ale umanităţii – „penso a un Dio relativista perche e l’unico che puo esserlo davvero, dal momento che guarda le varie culture dall’alto”[21]. Totodată, acest „Dumnezeu” nu se regăseşte în nici un caz ca „ adevăr obiectiv” conţinut într-o propoziţie sau frază („adevărată” în sensul de „universal adevărată”), ci se regăseşte în Iisus Hristos care este exemplul de „carita” prin excelenţă.

Opţiunea exprimată de către filofosul italian Gianni Vattimo în favoarea „relativismului multi-cultural” vine în sprijinul ideii conform căreia: „solo una societa liberale puo essere relativista perche deve ammettere diversi tipi di opinioni”[22]. Gianni Vattimo vede o polemică dusă împotriva „relativismului multi-cultural” drept o atitudine de respingere a „liberalismului societăţii”. Trebuie, aşadar, să acceptăm în virtutea „carităţii” prezenţa unei palete variate de atitudini şi poziţii în societatea în care trăim. Tot în cadrul societăţii are loc respingerea „adevărului” ca „obiectivitate”, căci oamenii nu se înţeleg atunci când întâlnesc „adevărul”, ci întâlnesc „adevărul” atunci când se înţeleg; ceea ce Gianni Vattimo încearcă să ne transmită este faptul că: „si capisce che e ancora possibile parlare di verita, ma solo perche nell’acordo abbiamo realizzato la caritas”[23].

Antropologul Rene Girard nu împărtăşeşte entuziasmul lui Gianni Vattimo pentru „relativism” afirmând faptul că nu se poate considera pe sine drept un „relativist” deoarece consideră că „relativismul” specific epocii (post)moderne este rezultatul falimentului antropologiei moderne. Eşecul antropologiei moderne în tentativa sa de a rezolva (soluționa) problematica legată de prezența diversității culturilor umane, nu atrage după sine suprimarea ideii de „universalism". Universalitatea culturilor umane este dată de „scop" şi chiar dacă există mai multe moduri de codificare a regulilor de conviețuire socială, acest fapt nu trebuie să ne facă să ne împiedicăm în multitudinea de obstacole pe care gama variată de moduri de codificare a regulilor de conviețuire socială ni le ridică, pentru că toate urmăresc unul şi acelaşi „scop". În concluzie se poate spune că: *„l'antropologia ha fallito perche non e riuscita a spiegare le diverse culture umane come un fenomeno unitario, ed e per questo che oggi siamo impantanati nel relativismo*"[24].

Este interesant de constatat faptul că deşi Rene Girard se pronunță în favoarea „universalismului" garantat de către Creştinism care în raportul său cu celelate religii „e infinitamente piu compleso e comprensivo (nel senso che riesce ad accogliere, a incorporare)"[25], subliniază totodată necesitatea „impunerii" limitelor. Însă, cum putem împăca acest aspect amintit în urmă cu viziunea lui Iisus Hristos ca „victimă universală" sau ca „victimă a lumii" prin excelență, căci ideea „Gesu vittima universale" depăşeşte granițele sau limitele culturii creştine şi exclude implicit prezența unei viziuni alternative. Fiind de părere că celelalte religii nu recunosc inocența, nevinovăția „victimei", care este recunoscută, afirmată şi exemplificată doar de către Creştinism, Rene Girard vrea să impună modelul „Gesu vittima universale" ca fiind unic, nelimitat de vreo altă viziune provenită dintr-o altă cultură umană diferită de cea creştină. Doar „Gesu svela (...) l'innocenza taciuta, il malinteso, che si nasconde sotto il sangue della storia"[26], iar în ceea ce priveşte problematica ridicată de „violență", Rene Girard afirmă că: „se si comprendesse che Gesu e la vittima universale venuta apposta per superare questi conflitti, il problema sarebbe risolto"[27].

La polul opus, Gianni Vattimo aprobă „relativismul multi-cultural" şi în acelaşi timp se pronunță în favoarea „depăşirii limitelor"; însă, „liberalismul" susținut de filosoful italian este garantul prezenței la nivelul societății a unei multitudini de viziuni care în mod obligatoriu se constituie în limite una față de cealaltă. Pentru a „depăşi limitele" este nevoie de o „viziune unică" (cum este cea a lui Rene Girard – „Gesu vittima universale") ce nu se vede limitată de nici o altă viziune care se propune drept alternativă viabilă. Doar acest „monopol al viziunii" poate reprezenta „depăşirea limitelor", dar aceasta din urmă este expresia „universalismului" mai degrabă decât a „relativismului" (multi-cultural). În concluzie, nu sunt pe deplin convins de modul în care se împacă „relativismul multi-cultural" cu reflexul „depăşirii limitelor" (asta în cazul lui Gianni Vattimo) şi totodată am unele rezerve în ceea ce privește acordarea viziunii „universaliste" cu necesitatea „impunerii" limitelor.

Afirmând că: „l'idea stessa del pluralismo delle culture esiste e si e sviluppata dentro una specifica cultura, quella occidentale"[28], filosoful italian Gianni Vattimo se pronunță în favoarea Creștinismului ca simbol (sau blazon) al culturii occidentale. Reprezentând critica cea mai radicală la adresa „religiilor naturale" (sau „religiilor arhaice") și totodată fiind cheia de lectură a tuturor miturilor, Creștinismul își revendică marele merit de a fi secătuit pas cu pas forța (sau vitalitatea) conceptului de „adevăr" („veritas") – „sono convinto che il bello del Cristianesimo e aver svvotato un po' tutta la forza del <vero>"[29]. „Adevărul" devine interpretare (doar o interpretare printre multe altele și nimic mai mult), iar consecința directă a acestui fapt este că acest nou concept de „adevăr" nu trebuie să convingă sau să oblige pe nimeni la nimic. Vorbim aici despre „adevăr" așa cum se prezintă acesta în epoca (post)modernă ca imagine a „relativismului" și a „liberalismului", însă nu trebuie omis faptul că acestea din urmă sunt rezultatul sugerat de către determinismul destinului Creștinismului.

Reînnodând firul discursului stârnit în rândurile de mai sus ne vom concentra atenția asupra „efectelor" care se resimt la nivelul conceptului de „adevăr" o dată cu demolarea mitului specific „adevărului metafizic". Abandonarea conceptului de „adevăr" gândit (sau considerat) în spirit parmenidian folosindu-se atribute ca „stabilitate", „certitudine", „prezență absolută" („totală"), „imuabilitate" conduce la ruperea lanțului tautologic ce are la bază sintegma „<Ființa> este <Ființa>" (și absolut nimic altceva) și care a fost consolidat rând pe rând de către „marile teorii (sisteme) metafizice". Reconsiderarea conceptului de „adevăr" este strâns legată de regândirea și totodată de regăsirea „Ființei" (în epoca (post)modernă) ca „eveniment" (sau „întâmplare"). Gândind „Ființa" ca „Ereignes" și implicit „adevărul Ființei" ca „dar" al „Ereignes"-ului putem afirma hotărât faptul că nu mai avem de-a face cu „Ființa" ca „Ființă" postulată de către Parmenide și nici cu „adevărul" angajat de aceasta. Dacă filosoful german Martin Heidegger care ne propune în „Sein und Zeit" regândirea conceptului de „Ființă" în termeni „non-metafizici" și care ne îndeamnă pe drumul gândirii „des-chis" de viziunea (imaginea) „Ființei" ca „Ereignes" ezită să numească acest nou „tip" de „Ființă" (căci este clar că nu mai poate fi vorba despre „Ființa" ca „Ființă" postulată de către metafizică), cel care o va numi este filosoful italian Gianni Vattimo (putem spune discipolul și continuatorul filosofiei lui Heidegger) care îi va spune „essere debole" (sau „ființă slabă").

A gândi „Ființa" ca „Ereignes" (adică „eveniment" sau „întâmplare") presupune apropierea conceptului de „Ființă" față de conceptul de „timp", însă acesta din urmă implică, la rândul său, un al treilea concept – conceptul de „devenire". Tradiția (metafizică) vorbește despre raportul dintre „Ființă" și „devenire" ca despre un raport între doi termeni aflați în opoziție – „ceea ce *este* nu *devine*, iar ceea ce *devine* nu *este*". Tot tradiția (metafizică) ne spune faptul că „Ființa" nu poate fi concepută (sau gândită) pe baza caracteristicilor (sau atributelor) specifice „devenirii". Dar, a gândi „Ființa" ca „Ereignes" înseamnă a-i atribui elemente caracteristice „devenirii", ceea ce este imposibil și total inadecvat conform tradiției (metafizice). Atunci se poate pune următoarea întrebare: de ce nu numește Heidegger „Ființa" ca „Ereignes" – „devenire"? Iar, dacă nu suntem încă pregătiți să renunțăm definitiv la „limbajul metafizic" s-ar putea ca și conceptul de „essere debole" („ființă slabă") să fie un ultim obstacol care trebuie trecut în vederea abolirii principalului concept metafizic – conceptul de „Ființă"?

O dată cu suprimarea conceptului de „Ființă" se va putea renunța în totalitate la limbajul metafizic, iar tipul de „hermeneutică" gândită de către Martin Heidegger și consolidată de către Gianni Vattimo pare să ofere cadrul adecvat, căci aici „Ființa" dispare sub „interpretări" care îi dizolvă „adevărul". Dacă Rene Descartes în „Meditații (...)" pune între paranteze „lumea", în cazul de față este pus între parantaze „adevărul" – iată principiul „hermeneuticii filosofice (post)moderne". Seva „hermeneuticii filosofice (post)moderne" provine din nihilismul nietzschean care „propovăduind" nașterea unei perioade ce ar putea fi caracterizată ca „extramorală" avansează următoarea ipoteză: „ideea ca adevărul are o valoare mai mare decât aparența este o simplă prejudecată morală și nimic mai mult"[30]. După modul în care se prezintă, „hermeneutica filosofică (post)modernă" putem spune că ne propune o întoarcere de la viziunea lui Parmenide la cea a lui Heraclit (din Efes) în sensul în care revine întrebarea: „cum ar putea lua naștere un lucru din contrariul său?" Răspunsul scurt la această întrebare pare a fi: „panta rhei". Am ajuns în punctul unde trebuie să recunoaștem faptul că: „în esența lucrurilor există un principiu amăgitor"[31], iar „falsitatea lumii în care ne închipuim că trăim este lucrul cel mai cert și mai stabil pe care îl poate sesiza ochiul nostru"[32]. Aici nu există nicio diferență între „esență" și „aparență" deoarece suntem captivi unui destin „nihilist".

Note:

1) Rene Girard, Gianni Vattimo, Verita o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo, con introdizione a cura di Pierpaolo Antonello, Ed. Transeuropa, 2006, p. VIII;
2) Ibidem, p. IX;
3) Ibidem, p. IX;

4) Ibidem, p. X;
5) Ibidem, p. X;
6) Ibidem, p. XII;
7) Ibidem, p. XX;
8) Ibidem, p. XX;
9) Ibidem, pp. XX-XXI;
10) Ibidem, p. XIV;
11) Ibidem, p. XVI;
12) Ibidem, p. XX;
13) Ibidem, p. 16;
14) Ibidem, p. 9;
15) Ibidem, p. 16;
16) Ibidem, p. 18;
17) Ibidem, p. XIX;
18) Ibidem, p. 24;
19) Ibidem, p. 29;
20) Ibidem, p. 30;
21) Ibidem, p. 29;
22) Ibidem, p. 32;
23) Ibidem, p. 32;
24) Ibidem, p. 31;
25) Ibidem, p. 33;
26) Ibidem, p. 34;
27) Ibidem, p. 31;
28) Ibidem, p. 35;
29) Ibidem, p. 36;
30) Nietzsche Friedrich, Dincolo de bine și de rău, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 50;
31) Ibidem, p. 49;
32) Ibidem, p. 48.

3.7 Ființă sau devenire

Pornind de la premisa că: „la rivelazione della connessione tra il sacro e la violenza accade insieme con, e solo attraverso, l'incarnazione di Cristo, la kenosis"[1], Gianni Vattimo își continuă linia de gândire arătând faptul că „la salvezza" nu constă în problema conștientizării posibilității de a alege între „violenza mimetica" și „carita", ci „salvezza" trimite la acele „evenimente" în virtutea cărora „Dumnezeu" ne „salvează" printr-un proces istoric de educare ce este în același timp o „dez-văluire" (sau „rivelazione") și o diminuare treptată, progresivă a „violenței originale a sacrului" (sau „l'originale violenza del sacro"). „Salvezza" reprezintă chemarea lui „Dumnezeu" în vederea desacralizării violenței, totul petrecându-se sub cupola rezultată în urma unei tensiuni minunate a cărei proces dinamic oscilează între polul „violenței totale" („violenza totale") și polul „carității perfecte" („perfetta carita").

În condițiile în care: „l'idea della dissoluzione di una verita oggettiva produce anche la liberazione della volonta di potenza"[2], Vattimo Gianni apreciază faptul că: *„c'e un' effettiva modalita di riduzione della violenza attraverso la riduzione della forza dei nostri argomenti relativamente ai concetti di natura, essere, verita"*[3]. Ideea enunțată adineaori se pliază pe modul în care este vizualizată „hermeneutica filo-sofică (post)modernă", adică vine în spiritul concepției că: *„non esiste piu una interpretazione strutturalmente forte e autoritaria"*. Am depășit „înghețul parmenidian" care a cuprins întreaga tradiție (metafizică) și în consecință trebuie să devenim „interpreți" ai „adevărurilor" unei „lumi" care devine o „fabulă", renunțând la contem-plarea pasivă a „Adevărului" (sau a ceea ce este presupus a fi „Adevărul", așa cum se întâmplă în tradiție).

Nu știu în ce măsură ideea lui Gianni Vattimo (expusă în rândurile de mai sus) conform căreia o modalitate eficientă de reducere a violenței ar consta în reducerea forței argumentative atunci când este vorba despre următoarele concepte: conceptul de „natură", conceptul de „Ființă" și conceptul de „adevăr" este pe deplin justificată. Astfel, filosoful italian pledează pentru „diminuarea forței argumentative" motivând că în jurul acesteia se clădește și se justifică, spre exemplu, un fenomen „negativ" precum „sclavagismul". Este greu de crezut faptul că amplificarea „forţei argumen-tative" este responsabilă pentru apariţia „sclavagismului" sau a oricărei alte forme de subjugare, în schimb „forţa argumentativă" însufleţită de unele idealuri metafizice a contribuit substanţial la consolidarea „libertăţii" şi „dreptăţii" atât la nivel individual, cât şi la nivelul societăţii în ansamblul ei.

Mergând în continuare pe ideea că: „non esiste piu una interpretazione strutturamente forte e autoritaria", Gianni Vattimo respinge, în particular, valoarea „universală" a celor zece porunci şi totodată refuză să accepte pretenţia de „universalitate" a oricărei legi în genere . Aşadar, filosoful italian afirmă următoarele: „il Cristianesimo m'insegna che le leggi umane valgono fino a un certo punto"[4]. Respingând caracterul „universal" şi „divin" al celor zece porunci (sau al oricărei legi de altfel), Gianni Vattimo spune că face acest lucru pornind de la „Noul Testament" unde: „quando Gesu parla della parusia, il ritorno glorioso di Cristo alla fine dei tempi, non spiega in che modo accadra, ma invita a non credere a una serie di cose"[5]. Această interpretare originală propusă de către Vattimo Gianni schimbă accentul de pe acel „credere" („a una serie di cose") atât de des invocat de către Biserică (şi cu mult succes) pe acest „non credere" („a una serie di cose") care se prezintă ca şi „nozione negativa". (În aceeaşi manieră originală interpretează şi textul heideggerian pe care îl consideră oarecum apropiat (sau înrudit) cu cel teologic: „io cerco di svilupparre un'interpretazione di Martin Heidegger che prenda sul serio la nozione negativa dell'Essere, come una sorta di teologia apofatica, e non il fatto che l'Essere esista li fuori"[6].)

Apreciind că în cazul lui Martin Heidegger „refuzul metafizicii" aşa cum se evidenţiază acesta în „Fiinţă şi timp" este motivat „dalla violenza con cui la metafisica riduce l'Essere – e in particolare l'esistenza umana – ad oggettivita quantificabile e a mecanismo razionalizzato"[7], Gianni Vattimo conchide asupra faptului că: „e la violenza della metafisica che il pensiero deve superare"[8]. Aşadar, filosoful italian vine în întâmpinerea textului heideggerian oferind o soluţie originală: „per evitare questa estrema regressione in una metafisica che identifica l'Essere con la presenza oggettiva, una filosofia post-metafisica deve esser pronta a pensare l'evento dell'Essere come una specie di sottrazione, un indebolimento, un allontanamento o un lungo addio"[9], de aici porneşte necesitatea conturării „fiinţei slabe" (sau „essere debole"). Cu toate că Heidegger Martin ia distanţă faţă de tema Creştinismului (şi implicaţiile acesteia), Vattimo Gianni încercă să apropie filosofia heideggeriană de implicaţiile sale creştine. Adoptarea viziunii asupra „Fiinţei" ca „eveniment" în defavoarea concepţiei parmenidiene asupra „Ființei” ca „prezență deplină” este interpretată de către Gianni Vattimo în cheie evanghelică (propunând sub formă de interogație o asociere între mesajul textului heideggerian și cel al textului Bibliei) după cum urmează: „c'e forse qui una reminiscenza dell'immagine di Dio visto da Mose solo di spalle, mentre se ne stava andando?”[10] Rămâne de analizat cât de legitimă este această asociere între „l'immagine di Dio visto da Mose solo di spalle, mentre se ne stava andando” și propunerea de a gândi „Ființa” ca și „un allontanamento o un lungo addio”.

Datorită faptului că: „l'Essere accade – di tanto in tanto, nelle aperture storico-destinali – soltanto come differenza ontologica, cioe la rottura delle pretese, delle rivendicazioni dell'Essere di definitezza, stabilita, finalita”[11], Gianni Vattimo concluzionează: „l'Essere e il principio stesso dell'indebolimento”[12]. Însă atunci cum rămâne cu „devenirea”? Dacă „Ființa” nu se regăsește în atribute ca „definitezza, stabilita, finalita” și (mai mult) îi este asociat termenul de „indebolimento”, atunci „Ființa” este totuna cu „devenirea”. O astfel de ipoteză este categoric respinsă de către metafizică. Ce sens are să folosim termenul de „Ființă” (sau chiar „ființă slabă”) când de fapt vorbim despre „devenire”? Cei doi termeni (termenul de „Ființă” respectiv cel de „devenire”) nu pot fi amestecați și în nici un caz nu poate fi pusă problema unui transfer de caracteristici (sau atribute) specifice de la un termen la altul.

Note:

1) Rene Girard, Gianni Vattimo, Verita o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo, con introdizione a cura di Pierpaolo Antonello, Ed. Transeuropa, 2006, p. 72;
2) Ibidem, p. 56;
3) Ibidem, p. 58;
4) Ibidem, p. 39;
5) Ibidem, p. 39;
6) Ibidem, p. 61;
7) Ibidem, p. 66;
8) Ibidem, p. 66;
9) Ibidem, p. 69-70;
10) Ibidem, p. 70;
11) Ibidem, p. 70;
12) Ibidem, p. 70.

3.8. Adevărul hermeneuticii

Pentru a vedea modul în care se raportează „ontologia hermeneutică" la problematica „adevărului" trebuie să stabilim mai întâi premisele de la care pornim. Gianni Vattimo assertează următoarea premisă: *„l'ermeneutica sia una posizione filosofica relativistica, antiintellettualistica, irrazionalistica*"[1] pe care încearcă să o justifice spunând în continuare: „perche in essa manca quella istanza della verita che la tradizione metafisica ha sempre pensato nei termini della evidenza e della conformita della proposizione alla cosa e allo stato di cose"[2]. Principalul argument care susține poziția „relativistă", „antiintelectualistă" și „iraționalistă" a „ontologiei hermeneutice" este centrat pe respingerea conceptului de „adevăr" („verita") gândit în termenii „evidenței" și „conformității" prezente între propoziție și starea de lucruri aferentă. Avem așadar pe de-o parte refuzul „ontologiei hermeneutice" față de reflexul „tradiției metafizice" de a gândi în termenii „evidenței" și pe de alta, respingerea acelei *„verita come conformita" deoarece: „non si puo rimanere alla concezione dell'essere come Grund, come principio primo oltre cui non si va e che tacita ogni domantare; mentre anche la meditazione sulla insufficienza dell'idea di verita come conformita del giodizio alla cosa ci ha messo sulla via dell'essere come evento*"[3].

Afirmația: „l'essere e evento" presupune întrebuințarea limbajului de tip metafizic prin excelență, însă afirmația în cauză reprezintă un act conștient prin care se dă glas „ultimei propoziții a metafizicii". Această așa-numită „l'ultima proposizione della metafisica" este echivalată de către Vattimo Gianni cu anunțul nietzschean al „morții lui Dumnezeu" în virtutea faptului că ambele enunțuri îndeplinesc unul și același rol, acela de a elimina „idolul" logicii (metafizice) a întemeierii. Aici are loc ciocnirea dintre „adevărul" gîndit ca „des-chidere" (sau „verita come apertura") și „adevărul-corespondență" (sau „verita come conformita"). Acel „verita come apertura" reprezintă „adevărul" filosofiei și aparține așa-numitelor „științe ale spiritului" prin excelență, în timp ce „verita come conformita" reprezintă „adevărul" specific „științelor pozitiviste". Trebuie subliniat faptul că în interiorul sferei „științelor spiritului" nu mai sunt valabile principiile de întemeiere și de argumentare specifice „științelor pozitiviste",iar cunoașterea și implicit conceptul de „adevăr" care caracterizează „științele spiritului" țin de resortul unei alte „epistemologii" față de cea a „științelor pozitiviste".

Note:

1) Vattimo Gianni, Oltre l'interpretazione, Editori Laterza, Roma, 2002, p. 95;
2) Ibidem, p. 95;
3) Ibidem, pp. 96-97.

3.9 Raportul nihilism-existență în epoca tehnicii

Motivând necesitatea regândirii conceptului de „adevăr", Nietzsche vede în conștiința (de sine) a „subiectului" un eșec în ceea ce privește căutarea certitudinii posedării „adevărului" ca oglindire obiectivă a stării de lucruri. În consecință, conceptul de „adevăr" gândit ca descriere obiectivă a stării de lucruri (exterioare) trebuie revăzut. Nietzsche nu ezită să critice pretențiile cu privire la deținerea „adevărului" specifice științelor (este vorba despre științele pozitiviste) și pretențiile de absolutizare ale „valorilor umane" caracteristice „științelor spiritului". Avansând ipoteza conform căreia fiecare cuvânt pe care îl rostim nu este altceva decât o imagine care exprimă reacția noastră strict subiectivă față de lucruri, Nietzsche pune între paranteze năzuințele „științelor pozitiviste" și cele ale „științelor spiritului" deopotrivă.

Principalul pericol sesizat de către Nietzsche îl reprezintă credința omului în așa-numita „idee socratică" a raționalității lucrurilor și a lumii naturale. O dată asumată, „ideea socratică" îl determină pe om să nu mai făurească „istorie" și implicit să nu își mai asume inițiative (prea îndrăznețe) deoarece totul se petrece în mod necesar. Această stare denumită de Nietzsche „decadență" sau „maladie istorică" marchează lipsa de vitalitate și de creativitate care obligă, forțează cultura umană să privească mereu în trecut mutilându-și în permanență „prezentul" și „viitorul" autentic, „istoric". Aici intervine rolul decisiv al „nihilismului" care se impune drept „sens" al culturii europene făcând din „lumea adevărată" - bazată pe structuri raționale - o „fabulă". Se poate spune faptul că „nihilismul" prin determinismul său caracteristic „dezvăluie" falsitatea (sau minciuna) marilor viziuni raționalistice care sunt reduse la „nimic" („nihil").

Interpretându-l pe Nietzsche, filosoful italian Gianni Vattimo distinge în cadrul filosofiei acestuia două tipuri de „nihilism": 1) în primul rând este vorba despre așa-numitul „nihilism activ" care trebuie înțeles pornind de la imaginea „ultraomului" („Ubermensch") ce este capabil să inventeze și să interpreteze noi seturi de valori și forme simbolice, adică noi moduri de a numi lucrurile și de a ordona experiența; 2) în al doilea rând este vorba despre „nihilismul reactiv" ce rezultă ca manifestare a „umbrei" valorilor și certitudinilor pierdute sau după cum spune Gianni Vattimo: „il lutto e il lamento per i valori e le certezze perdute”[1]. Vattimo Gianni preia „nihilismul” în descrierea sa nietzscheană considerând că viziunea lui Nietzsche ne ghidează către înțelegerea „adevărului” ca „joc al interpretărilor” – iată fundamentul „hermeneuticii filosofice (post)moderne”! Odată cu Nietzsche: *„la voce interiore della conscienza pero non e piu l'istaanza ultima e la naturale misura di tutte le cose, ma, anch'essa, il risultato di un'interpretazione*”[2]; în concluzie, „adevărul” devine „joc”, adică „raport”, „luptă” și „compoziție de interpretări”.

Tot nihilismul nietzschean este sursa preluată de către Gianni Vattimo și în cazul reconsiderării „valorilor umane”. În acest sens se poate spune că „etica” se vede oarecum contaminată de spiritul estetic, căci după afirmația filosofului italian: *„si puo dire che l'etica (...) e anche, in qualche modo questione di gusto*”[3], criteriile în funcție de care se stabilește ceea ce este „bine” și „adevărat” intră strict în sfera „relativismului”. Altfel spus, prezența conceptelor de „istorialitate” și „temporalitate” la nivelul „eticii” conduc la nașterea a ceea ce Vattimo Gianni numește: „relativismo storicistico”. În virtutea acestui „relativismo storicistico” fiecărui „eveniment” în parte îi corespunde un criteriu propriu (aparte) după care se stabilește „adevărul” și „binele”; nu există nici un criteriu „universal valabil” sau „a priori” în funcție de care să se stabilească „Adevărul” și „Binele” în forma lor absolută. Anunțându-ne că: „la grande svolta (...) si prepara con l'irruzione della storia nell'etica, (...), quando la tendenza alla contestualizzazione storica e sociale degli eventi spirituali si estremizza fino all'affermazione del relativismo storicistico – per cui ogni tempo e ogni luogo possiede un suo criterio del vero e del bene”[4], Gianni Vattimo face o scurtă descriere a noii viziuni asupra „eticii” în cadrul căreia avem de-a face cu o veritabilă „schimbare la față”: „con la riduzione della morale alla societa e al suo progreso, (...), si apre quella che ho chiamato la crisi dell'etica”[5] Această: „riduzione della morale alla societa e al suo progreso” naște un nou tip de „etică” – „un'etica industriale” (după cum o numește Vattimo Gianni) care răspunde și este necesară bunei funcționări a „mecanismului social”.

În raport cu noul tip de „etică” prezentat în rândurile de mai sus, concepția tradițională (metafizică) asupra „eticii” este suprimată. Nihilismul nietzschean este cel care pune în lumină „picioarele de lut” pe care se sprijină „etica” tradiționalistă (metafizică), căci după cum bine știm: „per Nietzsche la morale con la sue regole e valori e solo un prodotto del risentimento di chi non riesce a farsi valere nella lotta per la vita”[6]. Văzând în întreaga „etică” (de sorginte metafizică) „un prodotto del risentimento” și provocând „la crisi dell'etica”, nihilismul nietzschean propovăduiește sosirea unei perioade ce ar putea fi caracterizată drept: „extramorală". (Nietzsche vorbește în „Dincolo de bine și de rău" despre existența a trei perioade specifice în istoria omenirii: 1) perioada „premorală" care corespunde epocii „preistorice"; 2) perioada „morală" care se întinde de la finele epocii „preistorice" până la apariția „nihilismului" și a „crizei eticii" și 3) perioada „extramorală" care se impune ca noua paradigmă a „eticii" o dată cu asumarea „crizei eticii tradiționale" de sorginte metafizică.) Gianni Vattimo asumă nihilismul nietzschean și totodată suprapune linia destinului nihilist cu linia destinului Creștinismului. Am văzut deja faptul că „secularizarea" reprezintă o etapă din destinul Creștinismului (căci Vattimo Gianni refuză să gândească Creștinismul și „secularizarea" ca fenomene opuse sau cel puțin divergente) care este unul „nihilist", însă oare în ce măsură este pregătit Vattimo Gianni să asume perioada „extramorală" propovăduită de către nihilismul nietzschean, ca și „consecință" a Creștinismului?! O dată asumată periodata „extramorală" mai poate fi loc pentru concepte (atât de dragi lui Vattimo Gianni) cum ar fi: „carita" și „salvezza" sau acestea se văd expulzate imediat de către torentul descătușat al „voinței de putere"?!

Gianni Vattimo asumă nihilismul (nietzschean) deoarece regăsește în acesta viziunea „jocului interpretărilor" (atât de necesar hermeneuticii filosofice (post)moderne) cu toate caracteristicile specifice implicate de către acesta. Pe baza „jocului interpretărilor" putem gândi „Ființa" ca „eveniment" ce dă seamă de „ascundere" și „dez-văluire", de „flux" și „reflux". Pornind de la „jocul interpretărilor" putem înțelege „jocul Ființei" care nu se oferă niciodată pe sine în totalitatea sa și care nu este niciodată pe deplin vizibilă sau evidențiată ca atare, căci acest „joc" dezvăluie ascunzând în mod simultan – este vorba aici despre o „tensiune minunată" între „starea de ascundere" și „starea de ne-ascundere".

Note:

1) Vattimo Gianni, Tecnica ed Esistenza – Una mappa filosofica del Novecento, a cura di Luca Bagetto, Ed. Economica, Milano, 2002, p. 28;
2) Ibidem, p. 29;
3) Ibidem, p. 77;
4) Ibidem, p. 78-79;
5) Ibidem, p. 79;
6) Ibidem, p. 80.

3.10 Aventurile diferenței

În lucrarea „Aventurile diferenței", Gianni Vattimo preia, pe de-o parte, „albia" gândirii lui Nietzsche datorită viziunii sale „nihiliste" și drumul gândirii lui Martin Heidegger în virtutea reformulării „ontologiei hermeneutice", pe de altă parte. Filosoful italian îi recunoaște lui Nietzsche marele merit de a fi pus față în față ceea ce poartă denumirea de „maladie istorică", rezultată în urma depotențării sau slăbirii categoriilor „violente" specifice tradiției (metafizice), cu așa-numita „conștiință modernă". Din evidențierea „minotaurului" ascuns în labirintul acesteia din urmă va rezulta „inconștiența" ca element necesar al creativității și al vieții. Balansul imprimat de către acea „tensiune minunată" dintre „inconștiență" și „conștiință" se face resimțit inclusiv la nivelul modului de „a acționa" și de „a reacționa" specific omului. „Conștiința" trimite la „cunoașterea istoriografică" ce blochează sau paralizează „voința de a acționa" a omului, în timp ce o anumită stare de „inconștiență" bazată strict pe „stil" reușește să deblocheze într-un mod cu totul special acea „voință de a acționa". Adică, acea stare de „inconștiență" bazată pe „stil" reprezintă faptul de a acționa într-un mod „antiistoric" ce garantează acel „orizont stabil" care face ca acțiunea să fie posibilă. „Inconștiență" versus „conștiință", „antiistoric" versus „istoric" sau ecartul dintre „a face" și „a ști". Soluția lui Nietzsche: trezirea esenței acelor așa-numite „puteri eternizante" – arta și religia – ca front opus „științei" („pozitivismului").

Dacă de la Nietzsche, Gianni Vattimo „obține" acel om eliberat pentru: „diferență și multiplicitatea experienței" - adică „ultraomul", pornind de la filosofia lui Martin Heidegger, filosoful italian urmărește „obținerea" argumentării posibilității unității dintre „eveniment" și „sens"; cu alte cuvinte este vorba despre „coincidența" dintre „interior" și „exterior" (sau „esență" și „aparență"). Raportul dintre „eveniment" și „sens" recepționat în tradiție drept interacțiune dintre „Ființă" și „valoare" primește o nouă configurație sub apăsarea așa-zisei „filosofi a declinului". „Filosofia declinului" este cea care afirmă (în interpretarea sa) că pentru „Ființă" nu este constitutiv „faptul de a se impune", ci „acțiunea de a se risipi". „Ultraomul" (preluat de la Nietzsche) și viziunea „Ființei" prin prisma

„faptului de a se risipi" (element preluat din textul heideggerian) sunt „captate" de către Vattimo Gianni cu un scop precis – surprinderea „Ființei". Mergând dincolo de ideea heideggeriană a surprinderii „Ființei" pornind de la acel „unu-și-Același" (sau „das Selbe"), Gianni Vattimo face următoarea remarcă: „în experiența omului metropolei ființa ne vorbește din nou în modalitatea ei <slabă>" – de aici și până la numirea „ființei" care se caracterizează prin „faptul de a se risipi" drept „ființă slabă" nu este decât un pas (firesc, natural).

Unei „filosofi a declinului" nu îi poate corespunde decât o „ontologie a declinului", aceasta este „ontologia hermeneutică" susținută și totodată concepută de către Martin Heidegger. Elementul caracteristic al acestei „ontologii hermeneutice" propuse de către filosoful german îl constituie „cercul hermeneutic" care se prezintă ca unică posibilitate a unei experiențe autentice a „adevărului" (din partea „Dasein"-ului). Știind faptul că: „pentru Martin Heidegger, interpretarea nu este altceva decât articularea înțelesului"[1] vom remarca rolul fundamental pe care îl joacă problematica „înțelegerii" în cadrul „ontologiei hermeneutice". (Asupra problematicii „înțelegerii" ne-am ocupat în detaliu în prima parte dedicată exclusiv filosofiei heideggeriene.) Gândind relația dintre „cunoscător" și „cunoscut" pe baza apartenenței celor doi „termeni", filosoful german avansează ipoteza conform căreia: „cunoscutul e chiar înlăuntrul orizontului cunoscătorului, dar numai pentru că cunoscătorul e înlăuntrul lumii pe care cunoscutul o co-determină"[2]. Pe soclul acestei ipoteze prinde contur articularea înțelesului (care nu este altceva decât interpretarea) care înglobează starea de „comprehensiune" și de „pre-comprehensiune" caracteristică „lucrurilor" vizate.

Elementele constitutive ale „ontologiei hermeneutice" propuse sunt de sorginte gadameriană, după cum remarcă Gianni Vattimo. Acestea sunt: 1) „refuzul <obiectivității> ca ideal al cunoașterii istorice (adică, refuzul modelului metodic al științolor pozitiviste)"; 2) „generalizarea modelului hermeneutic la toată cunoașterea, istorică sau nu"; și 3) „lingvisticitatea ființei care afirmă totodată și comprehensibilitatea întregii ființe (Gadamer: <Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache>)". Urmărind cele trei elemente constitutive ale „ontologiei hermeneutice" vom constata faptul că acestea se prezintă sub forma a trei momente succesive. Așadar, „ontologia hermeneutică" pornește de la problematica ridicată de „cunoașterea istorică" pentru a se îndrepta către o critică generală asupra modelului metodic specific „științelor pozitiviste". Afirmând insuficiența modelului metodic al „științelor pozitiviste" în raport cu „cunoașterea", „ontologia hermeneutică" își avansează revendicarea de universalitate asupra „cunoașterii" (istorice sau nu) pe care o întemeiază în: „teoretizarea lingvisticității ființei" ce se reduce la acel: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache” enunțat de către Gadamer în „Adevăr și metodă”.

Am văzut faptul că: „hermeneutica avansează o revendicare de universalitate; această revendicare se concretizează și totodată se fundează în teoretizarea lingvisticității ființei”[3], conform acestei teorii: „ființa nu este ceva mai vast și ceva care precede limbajul” după cum afirmă Gianni Vattimo; următorul pas este în totalitate heideggerian deoarece caută se reliefeze modul în care: „ființa se regăsește în devenirea istorică a interpretărilor”. Această: „devenire istorică a interpretărilor” diferențiază în cadrul ontologiei hermeneutice „istoria” ca „istorie a limbajului” și „istoria” ca „dialog deschis”. În primul său sens: „istoria” ca „istorie a limbajului” trimite la faptul că: „apartenența preliminară la ființă este apartenență preliminară și originară la limbaj”[4], cu alte cuvinte: „ființa este istorie și anume istorie a limbajului.”[5]. „Istoria” ca „dialog deschis” ne pune în fața faptului că: „avem o lume care se reconstruiește continu, <sporește> în ființă prin înaintarea interpretării” .

După ce am văzut elementele oarecum disjunctive, specifice pentru filosofia nietzscheană și pentru cea heidegeriană adoptate de către Gianni Vattimo, urmează să recunoaștem acele elemente convergente care decurg din filosofiile amintite. Astfel, filosoful italian remarcă două elemente fundamentale care se regăsesc atât la Nietzsche, cât și la Martin Heidegger; acestea sunt: a)„adevărul nu este o propoziție adevărată, ci este o ordine generală a lumii, o structură istorică, formă de viață sau epocă a ființei” și b) „determinarea acestei epoci nu depinde de individ și de decizia lui, pentru că omul capabil de o asemenea decizie ar putea să se nască numai în această lume nouă; sau cel puțin, cele două lucruri pot să ia ființă numai împreună.”[6] Aici Gianni Vattimo înclină să dea dreptate unor critici la adresa textului heideggerian remarcând următoarele: „dificultatea pe care o întâlnește gândirea heideggeriană în a concepe ca posibilă și semnificativă opțiunea istorică este în fond legată de supraviețuirea, la el, a unei ultime rămășițe de concepție metafizică asupra ființei”[7]. Însă, tot filosoful italian aduce o interpretare apologetică asupra acestui aspect al filosofiei heideggeriene: „fie că-i revine ființei și nu omului (dar trebuie să recunoaștem ca asta Martin Heidegger nu o spune niciodată explicit în acești termeni), inițiativa în istorie se poate afirma numai dacă mai gândim încă raportul om-ființă în termeni de opoziție subiect-obiect, lucru ce este contrariu intențiilor celor mai profunde ale gândirii heodeggeriene.”[8] Ceea ce trebuie reținut este faptul că nu printr-o asumare personală a inițiativei devenim „autentici” (în sens heideggerian), ci doar odată cu transformarea paradigmatică a „lumii”, ceea ce presupune schimbarea epocii ființei. Doar pornind de la aceste premise putem accede la sfera existenței „autentice", singura care: „nu uită ființa în favoarea ființărilor"[9].

„Epoca ființei" în care ne aflăm (epocă ce poartă imaginea „științei moderne") ne conduce înspre „amurgul rolului hegemonic al conștiinței" sau înspre așa-numita „criză a subiectului burghezo-creștin". Pornind de aici, „transindividualul" câștigă tot mai mult teren în fața „individualului" („subiectului"). Totodată, „ontologia hermeneutică", prin „metoda" sa, caută să ne permită descoperirea „mobilurilor noastre inconștiente", în timp ce tematizarea elementelor legate de „conștiință" trece într-un plan secund. Nici „cunoașterea științifică" nu scapă tendinței de înglobare a „ontologiei hermeneutice". Așadar, chiar și „cunoașterea științifică" este „interpretare" întrucât e „articulare a înțelesului". În concluzie putem afirma că orice tip de cunoaștere și de experiență a „adevărului" este „hermeneutică"; rolul „limbajului" este însă unul fundamental, căci orice experiență („a lumii") este mediată de „limbaj" (la fel se întâmplă și cu orice tip de cunoaștere). Nu trebuie să uităm în nici un moment principiul gadamerian al „ontologiei hermeneutice": „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache".

Note:

1) Vattimo Gianni, Aventurile diferenței, Ed. Pontica, Constanța, 1996, p. 26;
2) Ibidem, p. 27;
3) Ibidem, p. 27;
4) Ibidem, p. 32;
5) Ibidem, p. 32;
6) Ibidem, p. 67;
7) Ibidem, pp. 68-69;
8) Ibidem, p. 69;
9) Ibidem, p. 61.

3.11 Despre diferenţă

Abordând problema „diferenţei", Gianni Vattimo preia chestiunea în cauză din punctul în care Martin Heidegger a reuşit să ajungă. În acest sens, filosoful italian acceptă modul în acre filosoful german a pus bazele gândirii „diferenţei". Aici este vizat direct textul din „Sein und Zeit" care porneşte tocmai de la problema „diferenţei". Astfel, atât „fiinţarea în fiinţa ei" caracteristică „adevărului ontic", cât şi „fiinţa fiinţării" caracteristică „adevărului ontologic" trimit la „diferenţă" concepută ca: „diferenţă dintre fiinţă şi fiinţare" (sau „diferenţă ontologică" aşa cum este denumită – „ontologische Differenz"). Această trimitere la „diferenţă" presupune interferenţa dintre „ontic" şi „ontologic" ca pe un fapt obligatoriu în perspectiva constituirii (sau a reconstituirii) „esenţei adevărului".

Vorbind despre „diferenţă", Martin Heidegger ezită să facă din aceasta: „un punct de sosire, un rezultat al cercetării cu care gândirea să se poată mulţumi"[1]. Problema „diferenţei" este mai degrabă un punct de pornire pentru filosoful german care se dezice de aşa-numitele „forme de istorism şi de neokantianism", făcând din „diferenţă" un concept de prim-plan întrebându-se de ce a fost uitată „diferenţa". După cum remarcă Gianni Vattimo: „diferenţa, despre care Martin Heidegger ne vorbeşte, este aceea care întotdeauna se dă între ceea ce apare într-un anumit orizont şi orizontul însuşi ca apertură deschisă care face posibil să apară fiinţarea în el"[2] („la differenza di cui Martin Heidegger parla qui e quella che sempre si da tra cio che appare in un certo orizzonte e l'orizzonte stesso come apertura aperta che rende possibile l'apparire dell'ente in esso") ; pe aceste premise: „rezultatul final, din Sein und Zeit, este, (...), indicarea faptului că fiinţa din metafizică – definită prin raportare la simpla-prezenţă – se dă înlăuntrul şi ca moment al unui orizont a cărei instituire este o întâmplare temporală, nu în sensul că este un fapt în timp, ci în sensul că este însuşi faptul instituirii temporalităţii ca unitate a celor trei ecstaze, a celor trei dimensiuni – de trecut, prezent şi viitor."[3].(„*l'esito din Sein und Zeit e invece l'indicazione del fatto che l'essere della metafisica – definito in riferimento alla semplice-presenza – si da entro e come momento di un orizzonte il cui istituirsi e un accadimento temporale, non nel senso che sia un fatto nel tempo, ma nel senso che*

BUCHAREST UNIVERSITY LIBRARY

l'istituirsi stesso della temporalita come unita delle tre estasi, delle tre dimensioni di passato, presente e futuro").

Gianni Vattimo acordă o importanţă deosebită conceptului de „rememorare" prezent în textul heideggerian deoarece consideră acest concept ca fiind cheia de lectură în vederea înţelegerii acelei: „diferenţe difere(nţia)toare". Un discurs asupra „rememorării" dintr-o cu totul altă perspectivă decât cea metafizică, perspectivă care (conform opiniei lui Martin Heidegger) identifică sau confundă „fiinţa" cu „fiinţarea", ar putea: „să repete şi să pună în scenă, actul originar prin care fiinţa deschide orizontul întru care fiinţarea poate să apară, adică fiinţa ca diferenţă difere(nţia)toare"[4]. (Quando Martin Heidegger parla di rammemorazione, ha di mira un pensiero che, di contro alla metafisica che identifica l'essere con l'ente, riscopra, si faccia presente, o anche eventualmente ripeta e metta in scena, l'atto originario in cui l'essere apre l'orizzonte nel quale l'ente puo apparire, cio l'essere come differenza differe(nzia)nte".)

Gândind istoria metafizicii occidentale drept „istoria fiinţei" care: „este întâmplarea unei anumite epoci a fiinţei, aceea dominată de simpla prezenţă, de idealul obiectivităţii, de limbajul ca pur instrument de comunicare"[5], ne aflăm în faţa următoarei interogaţii: putem afirma oare faptul că sfârşitul istoriei metafizicii occidentale (sfârşit marcat de către filosofia nietzscheană) identificat cu însuşi sfârşitul „istoriei fiinţei", reprezintă totodată sfârşitul „diferenţei"? Este acel „lung adio" al „fiinţei" de fapt un „lung adio" al „diferenţei"? Arhistructura specifică „diferenţei" stă la baza „fiinţei" concepută ca „Ereignes", „fiinţă" caracterizată prin: „istoricizare" şi „eventualizare" în raport cu orice structură existentă. Astfel, după cum remarcă Gianni Vattimo: „a nega că şi arhistructura diferenţei este tot eventuală, echivalează cu a recunoaşte că nu poate avea loc o depăşire a metafizicii: diferenţa stă la baza oricărei aperturi a fiinţei, a oricărei epoci, a oricărei istorii" şi continuă: „ea joacă un rol de stabilitate metafizică, este numai un alt nume al lui ontos on al lui Platon; şi, în al treilea rând, nu există istorie decât ca o mereu reînnoită repetare a diferenţierii dintre fiinţă şi fiinţare, şi, decurgând de aici, ca repetare şi a uitării metafizice a diferenţei."[6]

Remarca lui Gianni Vattimo conform căreia „epoca metafizicii", aşa cum este ea gândită şi concepută în textele heideggeriene, nu este „o întâmplare printre atâtea altele care se pot da în cadrul arhistructurii diferenţei"[7] trimite la manifestarea specifică şi, în acelaşi timp, specială a „fiinţei" sub forma „diferenţei ontologice". În virtutea acesteia din urmă, „fiinţa" îşi subliniază caracterul indefinibil manifestându-se ca „dezvăluire" – „ascundere", „aruncare" – „reţinere", „flux" – „reflux". Însă, această interrelaţionare de tipul „dezvăluire" – „ascundere" primeşte, conform filosofului italian, o „consistenţă structurală” care „se sustrage acelei eventualizări a tuturor structurilor pe care Martin Heidegger le urmăreşte”[8]. Aici suntem în punctul în care putem vorbi despre acea „fiinţă caracterizată ca o mereu reînnoită implicare de apertură şi ocultare” ca despre *„prezenţa”* unei **„structuri stabile”** care *„există”*. Metafizica, gândită ca şi consecinţă (neaccidentală) a interrelaţionării dintre „starea de ascundere” şi „starea de neascundere” care caracterizează „fiinţa”, se poate numi: „istorie sau destin al fiinţei pentru că fiinţa însăşi aparţine total metafizicii şi istoriei ei”[9]. De aici şi până la a afirma faptul că: „sfârşitul metafizicii, (...), ar echivala cu sfârşitul fiinţei, şi chiar cu sfârşitul diferenţei ontologice”[10] nu este decât un pas.

Nihilismul nietzschean este cel care anunţă că: „din fiinţa ca atare nu mai este nimic”, iar anularea noţiunii de „fiinţă” marchează însăşi depăşirea metafizicii. Vattimo Gianni ne atrage însă atenţia că este vorba despre: „o răsturnare mult mai mare decât aceea pe care reuşim s-o gândim atunci când vorbim de uitare a fiinţei şi de uitare a diferenţei ontologice”[11]. Este vorba despre uitarea „diferenţei” ca problemă sau după cum spune filosoful italian: „(uitarea) diferenţei în eventualitatea ei, adică (uitarea) motivului pentru care se instituie ea” [12]. Pornind de aici se poate afirma faptul că Nietzsche reprezintă acea fază a gândiri în care „diferenţa” se află în momentul ei de întunecare maximă. Consecinţa depăşirii metafizicii este uitarea „diferenţei”, căci doar în orizontul metafizicii este prezentă „diferenţa” care face posibilă istoria sau destinul „fiinţei”.

Înainte de a ne pune întrebarea: de ce este uitată „diferenţa”?; trebuie să mai reţinem încă un aspect fundamental. Aşadar, Gianni Vattimo precizează faptul că: „uitarea diferenţei nu înseamnă atât a pierde din vedere faptul diferenţei, ci a uita diferenţa ca fapt; adică a uita întrebarea: de ce diferenţa?”[13] Gândirea „rememoratoare” nu vizează „diferenţa” pornind de la simplul fapt de a „lua cunoştinţă de ea”, ceea ce este determinant e faptul: „de a o aminti în caracterul ei de întâmplare, de eveniment eventualizat în orizontul istoriei metafizicii”[14] În faţa acestei dificultăţi, Gianni Vattimo găseşte un unic răspuns: „Uebermensch”-ul – „numai Uebermensch-ul nietzschean ar putea realiza cu adevărat această Uberwindung”[15]. Această apropiere între Martin Heidegger şi Nietzsche, schiţată de către filosoful italian, are la bază rădăcina comună a conceptului de „rememorare”(„reamintire”) care se face resimţit atât în textul heideggerian, cât şi în cel nietzschean. Pornind de la „rememorare” înţelegem faptul că nu este suficient să ne „amintim” (sau să ne „reamintim”) diferenţa dintre „fiinţă” şi „fiinţare” prezentificând-o, ci trebuie să facem efortul de a problematiza „diferenţa” în chiar „eventualitatea” ei situându-ne în afara

„orizontului metafizicii". (Este interesent de văzut în ce măsură problematizarea „diferenței" în însăși „eventualitatea" ei reușește sau nu să depășească granițele „hermeneuticii". Se vizează oare prin această problematizare a „diferenței" faptele, arătându-se că sunt și „fapte", nu doar „interpretări"? Putem afirma ca suntem oarecum dincolo de „interpretare"?) Doar „ultraomul" lui Nietzsche este capabil de așa ceva, iar (în consecință) până la venirea acestuia suntem obligați să „existăm" în orizontul metafizic.

Dacă Gianni Vattimo ne vorbește inițial despre o „vecinătate profundă" între filosofia lui Nietzsche și cea a lui Heidegger Martin, nu ezită totuși să reliefeze marea diferență dintre autorii amintiți. Filosoful italian spune în sfârșitul secțiunii a treia, secțiune intitulată: „Nietzsche și diferența", din lucrarea „Aventurile diferenței", următoarele: „lumea ultrametafizică și ultraumană profețită de Nietzsche pare să nu aibă istorie, adică, fără îndoială, viață"[16], continuă amintind de Heidegger: „gândirea Zwischen-ului, a intervalului, a rememorării heideggeriene a diferenței ca problemă răspunde și acestei temeri, acestei nevoi de a rămâne totuși mereu în diferență" și concluzionează: „Nietzsche a trecut, în chip profetic și utopic, dincolo"[17].

Note:

1) Vattimo Gianni, Aventurile diferenței, Ed. Pontica, Constanța, 1996, pp. 75-76;
2) Ibidem, p. 75;
3) Ibidem, pp. 74-75;
4) Ibidem, p. 90;
5) Ibidem, pp. 91-92;
6) Ibidem, p. 92;
7) Ibidem, p. 92;
8) Ibidem, p. 92;
9) Ibidem, p. 93;
10) Ibidem, p. 93;
11) Ibidem, p. 93;
12) Ibidem, p. 93;
13) Ibidem, pp. 93-94;
14) Ibidem, p. 94;
15) Ibidem, p. 95;
16) Ibidem, p. 98;
17) Ibidem, p. 98.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

3.12 Despre An-denken

Gândirea metafizică se rezumă la considerarea „ființei" strict ca temei al „ființării", astfel pierzând din vedere faptul că „ființa" se „dăruiește" prin luminarea „stării de ascundere". Acest „eveniment" se produce prin acel „Es gibt" tradus prin: „există" sau „se dă" și este rezultatul renunțării la a mai gândi „ființa" strict ca fundament pentru „ființare". Pornind de aici reușim așadar să trecem sau cel puțin să forțăm bariera, granițele gândirii metafizice ajungând la formula lui „An-denken" – „gândirea fără fundament". Dacă ab initio, gândirea își asuma sarcina de dominare (tehnică) a „lumii", acum putem observa o schimbare radicală în sensul în care vom vorbi despre existența unei „aritmicități" a gândirii. Adică, ritmicitatea gândirii metafizice este brusc întreruptă chiar în epoca dominației tehnicii și a organizării totale. Știm că pentru Martin Heidegger, „epoca" poartă trăsătura fundamentală a „trimiterii", iar „rupturile" dintre epoci sunt de fapt „rupturi" între „lumi". Tocmai în momentul în care au loc aceste „rupturi epocale", „ființa" își manifestă prin „Es gibt" disponibilitatea de a se sustrage în favoarea „darului" („Gabe") pe care îl (sau mai bine spus ni-l) „trimite". Aici gândirea" pur calculatoare" se blochează,iar ritmicitatea gândirii metafizice nu poate surprinde aritmicitatea manifestării „ființei".

Metafizica se află într-un raport de „uitare" față de „ființa" („autentică") deoarece, împreună cu știința, „au gândit ființa ca absolută stabilitate a prezenței, ca eternitate, altfel spus, ca independentă de timp"[1]. Reflexul metafizicii de a gândi „ființa" în sens strict parmenidian ne trimite să analizăm ce înseamnă mai exact această „independență față de timp" a „ființei" concepute de către metafizică. Mergând pe acest fir, Gianni Vattimo remarcă următoarele: „punctul ultim de sosire al metafizicii este eliberarea de spiritul de răzbunare, care însă nu face decât să-i manifeste mai total răzvrătirea împotriva timpului: este doctrina nietzscheeană a eternei reîntoarceri a aceluiași, care, potrivit expresiei lui Nietzsche, este maximumul de <apropiere a unei lumi a devenirii de o lume a ființei>"[2]. Acest „maximum de apropiere a unei lumi a devenirii de o lume a ființei" reprezintă momentul de „maximă întunecare a diferenței", căci Nietzsche însuși ne anunță faptul că: „în legătura adâncă a tuturor lucrurilor ai să

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

găsești fiecare durere și plăcere, pe fiecare prieten sau dușman, fiecare speranță și eroare, fiecare fir de iarbă și fiecare rază de soare" și continuă: „atunci când viața va fi întoarsă mereu, până ce toate condițiile din care te-ai născut se vor întoarce din nou în devenirea circulară a lumii" – iată „eterna reîntoarcere" nietzscheeană. Pentru Vattimo Gianni, „eterna reîntoarcere" nietzscheeană reprezintă acea gândire caracteristică lumii tehnice moderne (prin excelență) ce: „configurează o lume în care devenirea, de fapt, este adusă până la coincidența maximă posibilă cu ființa ca a fi-prezent"[3]. Spunând adio diferenței dintre: „durere" și „plăcere"; „prieten" și „dușman"; „ființă" și „devenire", Nietzsche ajunge până în punctul extrem unde anulează opoziția „viață" – „moarte", precizând: „Să ne păzim de a spune că moartea e opusul vieții. Ființele vii sunt doar o specie de ființe moarte, și încă una foarte rară" (vezi „Știința voioasă"). Ajunși pe aceste culmi vom auzi strigătul de luptă împotriva fascinației pe care formele de exprimare o exercită asupra noastră și ne vom întoarce privirea din înaltul „lumii Ideilor", căci: „Ideile sunt miraje: ca să fie adevărate, ele trebuie să falsifice", înspre „solul ca atare <pe care noi trăim și murim, când nu ne dăm aere că am fi ceea ce nu suntem>"[4]. „Humusul" (sau „Boden" cum apare în textul heideggerian) amintit de către Gianni Vattimo prin referință la Martin Heidegger este unul din acele elemente care îi servesc teoriei filosofului italian conform căreia există (se poate vorbi despre) o apropiere între textul heideggerian și textul biblic. Nu este oare acel „Boden", „humus" (solul ca atare) locul unde: „plouă și peste cei drepți și peste cei nedrepți"?

Importanța „Andenken"-ului nu este subestimată nici un moment de către Gianni Vattimo deoarece acesta reprezintă tipul de gândire care nu se lasă învăluit de concepția „ființei" ca fundament. Îndreptându-se direct către „ființa" propriu-zisă, „Andenken"-ul trimite în mod obligatoriu la „diferență" (ce este ignorată de către metafizică și care se află în stadiu de întunecare maximă în filosofia lui Nietzsche după cum am văzut în rândurile anterioare). „Ființa" nu poate fi gândită decât ca „diferență" – iată motivul pentru care metafizica uitând de „diferență", uită implicit și „ființa". Pe fondul acestei uitări (metafizice) a „diferenței", respectiv a „ființei" apare: „acea gândire, care-și gândește propriul obiect totdeauna ca diferit, ca fiind în mod constitutiv ne-prezent, este Andenken-ul, memoria"[5]. Însă, acest „Andenken", memorie (re)amintit de Vattimo Gianni făcând apel la textul heideggerian, nu trebuie identificat sau confundat cu acea capacitate (caracteristică memoriei) de a face prezent ceva ce în momentul respectiv nu corespunde acestui stadiu, căci în acest mod nu s-ar depăși în nici un chip „orizontul instrumentalității, al obiectității și al simplei-prezențe" – într-un cuvânt, am face tot: *„metafizică"*. Trebuie înțeles faptul că: „Andenken-ul

<este altceva decât efemera prezentificare a trecutului>; raportul său cu lucrul la care gândește este mai degrabă de tipul lui Verabschieden, în unul din sensurile pe care termenul le are în germană: a spune adio la ceea ce a făcut propriul timp, care a trecut după măsura lui, care s-a împlinit"[6].

Gândirea ca rememorare are rolul fundamental în ceea ce privește sesizarea „aperturii ființei". Faptul că ne (re)găsim aruncați în această „apertură a ființei" ține de „întâmplare" sub cupola căreia „dez-văluirea" presupune: „a vedea apertura deschisă care constituie faptul-nostru-de-a-fi-aruncați istoricește"[7]. Apertura istorică rezultată din „faptul-nostru-de-a-fi-aruncați (istoricește)" este detașată de prezența ideii conform căreia aceasta ar fi echivalenta „ființei", așa cum se întâmplă în sistemele metafizice propuse de-a lungul timpului. Schimbarea viziunii referitoare la raportul dintre „întemeiator" și „întemeiat" ne eliberează din brațele reci ale metafizicii de inspirație parmenidiană, îndreptându-ne către: „imaginea heracliteană a acelui aiòn ca un copil divin ce se joacă"[8]. Odată cu noțiunea de „joc" (sau mai bine spus cu reîntoarcerea la „joc") este pusă în evidență identitatea dintre gândirea reamintitoare și gândirea hermeneutică („gândirea reamintitoare este gândirea hermeneutică"[9]). Filosoful italian Gianni Vattimo remarcă faptul că: „joc înseamnă la Martin Heidegger exact opusul supunerii la reguli: el este acea margine de eliberare (...) care nu atât confirmă regulile, cât mai degrabă le suspendă - ; nu în sensul că le invalidează, ci în sensul că le dezvăluie ca dependente; prin caracterul lor *eventual*, adică de întâmplări, dar, ca atare, și de posibilități"[10]. Aici, axiomele logicii sunt răsturnate de către revenirea hermeneutică, iar: „ceea ce face Andenken-ul ca gândire hermeneutică, (...), este tocmai să exfundeze continuu contextele istorice la care se aplică, supunând unei analize infinite <cuvintele> care le constituie pe acestea"[11]. Iată acea revenire hermeneutică *in infinitum* care degajează caracterul constrângător al (con)textelor!

Forțând o apropiere ce merge până la coincidență între „ființă" și „Grund", Martin Heidegger încearcă să anticipeze pasul următor care este reprezentat de către: „saltul întru Ab-grund". „Andenken"-ul devine astfel tipul de gândire care punându-se în joc, reușește totodată se implice (în joc) mulțimea contextelor existenței sale istorice specifice. Pornind de aici se (re)înnoadă firul analizei „infinite" care țese „arhi-structura" unui tip de hermeneutică ce minează ritmicitatea logicii. Știm că raportul prezent între gândire ca „Andenken" și tehnică este: „un raport oblic" (după cum ne semnalează Vattimo Gianni), iar acest aspect trimite la faptul că: „întreg modul în care gândirea andenkend ascultă tradiția metafizică are acest caracter de oblicvitate, care în textele heideggeriene se configurează mai ales ca dis-locare hermeneutică, ca depeizare"[12]. În concluzie, nu vom putea niciodată să atribuim gândirii de tipul „andenkend" responsabilitatea nașterii unei „epoci a ființei", căci în virtutea raportului său oblic cu tehnica nu ajunge niciodată la stadiul: „organizării globale a ființării".

Note:

1) Vattimo Gianni, Aventurile diferenței, Ed. Pontica, Constanța, 1996, p. 141;
2) Ibidem, p. 141;
3) Ibidem, p. 141;
4) Ibidem, p. 141;
5) Ibidem, p. 144;
6) Ibidem, p. 144;
7) Ibidem, p. 146;
8) Ibidem, p. 146;
9) Ibidem, p. 151;
10) Ibidem, p. 147;
11) Ibidem, p. 152;
12) Ibidem, p. 159.

4. DIFERA(E)NȚA ÎN FILOSOFIA LUI DERRIDA

> *"Vorbirea mă înspăimântă pentru că, deşi nu spun niciodată destul, spun întotdeauna prea mult"*
> (Jacques Derrida)

4.1 Efectul de diferență

Luând în discuţie şi problematizând în jurul a ceea ce ar trebui să înţelegem atunci când invocăm gândirea derridiană suntem atraşi de acea (*re*)chemare care constă într-o (*re*)gândire a filosofiei, a manierei în care citim şi ne raportăm la textele filosofilor. Textul derridian nu îşi propune în nici un moment să ne cucerească printr-o expunere seducătoare care vizează trecerea *dincolo* - de filozofie, de raţiune, de istoria omenirii însăşi. Pornind de la citat, Derrida nu caută să *întoarcă pagina filosofiei*, ci urmăreşte preluarea gândurilor filosofilor în scopul reluării acestora. Însă, ce înseamnă să-i lecturezi ***altfel*** pe filosofi? Înseamnă oare să conştientizezi acea „vastă maree a limbajului (...) care afectează în acelaşi moment când semnifică"[1], aşa cum ne spune Guy Petitdemange; putem face o comparaţie legitimă între caracterul nedisociabil al unităţii *flux-reflux*, respectiv *contact-mesaj*? Dacă răspunsul este unul afirmativ, atunci acest refuz de a disocia între *contact* şi *mesaj* reprezintă elementul-cheie în reliefarea diferanţei.

Faptul că textul derridian caută să păstreze un caracter indecidabil este datorat dorinţei exprese de a produce acel ***efect de diferență***, adică acea întâlnire *unu-multiplu* care se manifestă ca şi curgere sau vărsare a *unu*-lui ce diferă de sine şi astfel ***devine***. Tocmai pornind de la aspectul menţionat anterior, am reînnodat firul discursului derridian, polemizând în raport cu ideea conform căreia: ***unu devine***. Ce înseamnă a-l concepe pe *unu* în zodia vărsătorului? În primul rând, înseamnă a-l deposeda de principalele sale atribute pe care într-o manieră atât de meticuloasă i le-a conferit metafizica. *Unu* nu mai reprezintă punctul de echilibru, de stabilitate, acel element de siguranță, certitudine absolută care stătea la baza idealismului transcendental de altădată. Curgerea *unu*-lui care diferă de sine și astfel ***devine***, oglindește *diferanța* care este solitudine, deviere, abatere, accent pus pe limita comună aflată între gândit și negândit, surprindere a tensiunii interacțiunii dintre sine și celălalt, nehotărâre. Aici suntem din nou captivi jocului heraclitean al posibilelor. Pentru a readuce spiritul acestei atmosfere heraclitene, textul derridian nu își permite în nici un moment al său să fie în totalitate onest deoarece: disimulează, reține, ascunde, provoacă, păstrează un caracter *indecidabil* pentru a produce acel *efect de diferență*. Se poate spune că în mod voit Derrida *diseminează* atingând punctul în care discursul nu își mai poate exercita dominația, nu mai poate decide și nici judeca; pentru Guy Petitdemange filosofia derridiană reprezintă „un naufragiu în caracterul inuzabil al semnificantului, al scriiturii".[2]

Stilul aparte care caracterizează textul derridian este „parcă prizonier, nu al unei dezamăgiri, mai degrabă al unei forme de halucinație ce nu lasă decât fragmente, aforisme, întrebări în zdrențe".[3] *Panta rhei* pare a fi principiul care străbate perspectiva filosofică derridiană axată pe situarea în vecinătatea limitei comune aflate între: gândit și negândit, discurs și tăcere, rațiune și nebunie.

Traversând *„imensa regiune de somnambulism"* dintr-un capăt în altul, adică de la *„aproape - tot-ul care nu este trezirea pură"* la *„aciditatea sterilă și tăcută a întrebării însăși, aproape - nimic-ul"*[4], ajungem în punctul în care punem *altfel* întrebarea dinaintea unui „obiect", desigur pentru a „forța" un *altfel* de răspuns. Amenințarea care se manifestă la adresa structurii nu face decât să ne deschidă posibilitatea perceperii acesteia ca atare („percepem structura în momentul amenințării"). Acum avem acces la acel *„punct secret"* în care structura: „nu este nici înălțare, nici ruină, ci ***labilitate***"[5]. Vorbim despre ***labilitate*** în strânsă legătură cu neutralizarea a ceea ce este *„energia vie a sensului"*. Această *escavare* a conținutului face ca relieful și desenul structurilor să iasă în evidență, să apară în câmpul părăsit de forțe care s-a creat.

Având soclul fertil reprezentat de acea conștiință a nimicului pe baza căreia orice altă conștiință (indiferent de *„obiectul"* ei) nu poate decât să rodească - primind atât chip / chipuri, cât și îmbrăcând sens / sensuri - suntem (re)aduși la *„sursa originară"* specifică gândirii. Pornind de la această conștiință a nimicului (ne) este dez-văluită sursa oricărei rostiri: „căci gândirea lucrului drept ceea ce acesta *este* se confundă deja cu experiența

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

rostirii pure; iar aceasta la rândul ei, cu experiența însăși"[6]. Reunirea *gândirii* și a *rostirii* în aceeași sferă este pe deplin justificabilă, însă identificarea acestei sfere cu sfera *„experienței înseși"* pare a fi un pas mai greu de acceptat.

Manifestarea necesității de a deveni *rostire* (și implicit *suflu* – „elementul vorbirii este aerul, mediul vital cel mai spiritual și mai universal cu putință") conduce la (re)strângerea sensului și totodată a responsabilității care ne revine în raport cu sensul. „Scrisul restrânge și constrânge încă și mai mult rostirea"[7], iar gravarea este cea care reușește să salveze sau să ducă la pierzanie cuvântul. *Înscrisul* este cel care se înalță în vederea întâlnirii cu *sensul* care coboară, aici *sensul* nu precede scrisul (cel puțin nu la modul absolut), căci scrierea este cea care: „creează sensul consemnându-l, încredințându-l unei gravuri, unei urme, unui relief, unei suprafețe pe care o dorim transmisibilă la infinit"[8]. Această tendință asimptotică a scrierii provine din reanimarea *„sensului de voință al voinței"* care decupează acel *„mediu al istoriei empirice"*, rămânând cu: *„esența ascunsă a empiriei, cu pura istoricitate"*. Pe această traiectorie se înscrie *voința-de-a-scrie* care: „ar vrea să fie singura ieșire în afara afectării (*hors de l`affection*)"[9]. Afectarea presupune finitudinea care se reflectă strict la nivelul ființării, iar încercarea scriiturii de a „înșela" finitudinea înseamnă accederea la ființă dincolo de prezența ființării deoarece astfel am ajunge la: *ființa care nu ar putea să fie și să mă afecteze ea însăși*. Așadar, am ajuns la următoarea congruență: a scrie, a accede la ființă (în afara ființării) și a uita diferența (adică a uita scriitura din rostirea prezentă, așa-zisă vie și pură)

Teza propusă de către Jacques Derrida conform căreia doctrina despre tragedie a lui Friedrich Nietzsche reprezintă o formă de reamintire a *„diferenței"*, are ca epicentru sintagma: *„Dionysos e chinuit de diferență"* (vezi „Forță și semnificație"). Altfel spus, există o *diferență* care se manifestă înlăuntrul lui Dionysos ca *„diferență originară"*; în virtutea acesteia din urmă, diferența specifică între *„elan"* („Dionysos") și *„structură"* („Apollon") nu face niciodată obiectul eroziunii istorice deoarece nu este prinsă în istorie. Motivul pentru care elementul *„apollinic"* și cel *„dionysiac"* nu sunt în nici un fel captive istoriei ține de faptul că acestea se constituie în însăși *apertura* istoriei, consfințind *istoricitatea* prin excelență.

Termenul de „Dionysos" corespunde de fapt și de drept (dacă este să-l demitizăm) *diferenței ontologice*. Însă, Jacques Derrida atenționează asupra faptului că „Dionysos" nu trebuie văzut nici ca și *„concept"*, nici ca și *„ființare"* (printre altele), căci „Dionysos" reprezintă însăși *diferența* care este *„pusă în act"*, diferență pe care *„discursul o amintește întrucât o practică"*. Modul în care diferența este pusă în act și practicată de către discurs face ca *„jocul"* să fie mereu ***nou***, dar după cum remarcă Gianni Vattimo: „regulile sunt stabilite odată pentru totdeauna; sunt regulile acelei structuri originare în sens neobişnuit de care vorbea Jacques Derrida"[10] – *regulile diferenţei*.

Punerea în scenă a diferenţei ca diferenţiere originară survine în acel joc al ***semnificantului*** care *„(re)instituie"* şi totodată *„re-stituie"* (din nou) atât diferenţa caracterizată de starea ei specifică de fapt originar (adică acea stare a diferenţei omisă de către gândirea obiectivantă), cât şi acele diferenţe ce diferă numai prin conţinuturi faţă de cele existente. Aici, ***semnificatul*** este (în)locuit de *arhi-structura diferenţei*, căci: „discursul omului nu se poate manifesta decât înlăuntrul *diferenţei*, fie uitând-o şi luând-o ca un cadru natural, fie repetând-o iarăşi şi iarăşi de la început în discursul poetic"[11].

Faptul că moştenirea gândirii occidentale nu se rezumă la asumarea tacită, dogmatică a unor rezultate dobândite, ci constă în deschiderea unor căi care de-a lungul lor angajează *„iarăşi şi iarăşi"* gândirea, ne face să fim în permanenţă puşi în faţa acelui *„nucleu de-gândit"* pe care istoria filosofiei nu ezită să ni-l transmită. Un astfel de *„nucleu de-gândit"* este şi ***„diferenţa ontologică"*** care, în opinia lui Gianni Vattimo, „a urmat (în gândirea contemporană) un grafic parabolic care a ajuns în curba sa de coborâre; mai mult, pe planul banal al unei cronici şi sociologii a culturii"[12]. Zidurile se închid tot mai mult asupra *„gândirii diferenţei"*, căci parcurgându-şi întreaga gamă a propriilor posibilităţi, *„diferenţa"* se vede captată în alte poziţii de gândire.

Comentând „Conferinţa pariziană" (1968) *La difference*, a lui Jacques Derrida, Gianni Vattimo remarcă faptul că deşi lucrarea în cauză întreţinea iluzia unui *„adevărat manifest al gândirii diferenţei"*, aceasta s-a dovedit ulterior a fi *„mai degrabă ca un soi de epitaf şi de comemorare"*[13]. Principalul motiv al acestei constatări rezidă în ceea ce trece drept *destinul aparte al diferenţei*, acel destin care se face responsabil de o metamorfozare forţată a oricărui aşa-numit *„efect de diferenţă"*; aici, orice discurs (specific) debuşează în simptom şi luare de act a amurgului diferenţei. Însă, filosoful italian Gianni Vattimo înţelege să ia distanţă faţă de această idee a unui destin aparte şi inevitabil care sileşte „diferenţa" înspre amurg şi epuizare. În acest sens, este invocată abordarea heideggeriană a conceptului de *„diferenţă ontologică"*. Dar, de ce are nevoie Gianni Vattimo de noţiunea heidegeriană de *„diferenţă ontologică"*? Răspunsul ar fi în felul următor: deoarece *„diferenţa ontologică"*, spre deosebire de *„diferenţa"* lui Jacques Derrida, „trecând prin aceste aventuri şi aceste disoluţii ale gândirii diferenţei, îşi (re)găseşte un nucleu încă neepuizat, care constituie un viitor autentic pentru gândire."[14] Iată ***esenţa*** aventurilor diferenţei!

Este demn de remarcat faptul că Gianni Vattimo reușește să identifice în „Conferința derridiană", atât premisele amurgului diferenței (în cazul „diferenței" derridiene), cât și premisele specifice acelei *persistențe* care caracterizează diferența ontologică heideggeriană. Totul pornește de la „jocul celor două semnificații ale termenului *diferență*"; așadar, Jacques Derrida ne propune să (re)scriem, în limba franceză, termenul de *„diferență"* ca ***„differance"***, cu scopul de a arăta că: „elementul diferențial care constituie semnul nu este la rândul său ceva ce poate fi sesizat ca *diferent* – să nu uităm ca sunetul termenului, în franceză, nu se schimbă, fie că îl scriem cu *e* sau cu *a*"[15].

Modul în care Jacques Derrida înțelege să raporteze noțiunea de „diferență" (acea diferire care trimite la: a) *„faptul de a se distinge și a diverge"* și b) *„diferirea ca întârziere în timp"*) la conceptul heideggerian de „diferență ontologică" (adică diferența prezentă între *„ființă"* și *„ființări"*) pornește de la premisa că năzuința lui Martin Heidegger de a găsi un singur cuvânt, *cuvântul unic* în vederea pronunțării (*esenței*) „ființei", nu este decât consecința unei *nostalgii metafizice* de care gânditorul german se lasă cuprins. *„Esențialismul"* gândirii heideggeriene o face captivă încă orizontului metafizicii, căci nevoia de „a spune esența ființei" se traduce „în termeni de prezență deplină". Tocmai acest imperativ care plasează orice construcție filosofică ce i se subordonează, direct în(lăuntrul) orizontul metafizic, îl „supără" pe Jacques Derrida care vrea să fie clar din capul locului „că nu a existat și nu va exista niciodată un cuvânt unic, un *maître-nom*". Pentru a-i da întâietate „urmei", „originalul" este sacrificat și decupat din centrul care, în concepția metafizică, avea rolul de a structura întreg câmpul experienței umane. Golul astfel creat nu este suplinit de nimic, deoarece atunci ne-am roti în cerc sub imperiul uneia și aceleași paradigme, aici se manifestă acea diferire indefinită, acea divergență care pornește întotdeauna de la „urmă" și niciodată de la vreun „original". După cum remarcă și Gianni Vattimo, poziția lui Jacques Derrida poate fi rezumată într-o frază: „la început a fost urma". Însă, ce implicații, ce consecințe are această poziție a lui Jacques Derrida? Alungarea „prezenței" în favoarea „diferenței", vizează implozia sistemelor metafizice alcătuite după formula unui principiu numit suprem, atotprezent care stă drept centru al unei „constelații de noțiuni". Abținându-ne de a (de)numit *„esența ființei"*, facem loc discursului despre „diferență" care survine doar ca o alegere cu totul arbitrară, asemuită cu „o aruncare cu zarul" aferentă „unei strategii fără obiective", „unei tactici oarbe" care se raportează ***numai*** la *„joc"*.

Filosoful italian Gianni Vattimo remarcă „slăbiciunea" textului derridian cu privire la problematica *„diferenței"*, pornind de la scoaterea în prim plan a „unei întrebări care n-ar trebui să fie marginalizată: cine, și ce anume, face diferența?”[16] În vederea găsirii unui răspuns la această întrebare pe care Jacques Derrida o trece sub imperiul tăcerii, Gianni Vattimo invocă textul heideggerian, considerând faptul că gândirea lui Martin Heidegger asupra conceptului de „diferență” ne poate oferi un răspuns adecvat față de interogația formulată anterior. „Secretul” răspunsului constă, după Vattimo Gianni, în abordarea acelor aspecte care converg înspre caracterul *eventual* al „ființei”, acel ***Ereignis*** din filosofia lui Martin Heidegger. Aceste aspecte pornesc de la uitarea metafizică a „ființei” și continuă cu deschiderea unei „ (noi) epoci” în care se manifestă un raport diferit al omului față de relația specifică dintre „prezență” și „fiindul-care-este-prezent”.

„Diferența ontologică” ca **relație-diferență** între *„ființă”* și *ființare*, (con)stă, după Jacques Derrida, în ceva ce nu poate avea nume și tocmai de aceea ansamblul elementelor care susțin caracterul eventual al „ființei” în filosofia lui Martin Heidegger, dispar în abordarea derridiană a noțiunii de „diferență”. Nu putem vorbi de un *„nume”* al **diferenței** deoarece: „diferența, abia enunțată, dispare, apune identificându-se cu efectivele diferențe care constituie înlănțuirea semnificatului”[17]. Cu alte cuvinte, atunci când *„spunem”* diferența, de fapt *„deschidem”* sistemul diferențelor, cel care ne dezvăluie diferențele ca ***„diferanță”***, mai precis, ne dezvăluie diferențele în însăși natura lor de *„simulacre”*. A vedea diferențele ca *„simulacre”*, adică exact așa cum sunt acestea „în purul lor caracter diferențial”, înseamnă a le sesiza ca *„urme”*. Însă, conceperea diferențelor drept „urme” trebuie luată în sensul că nu există nici un fel de corespondență între aceste „urme” și vreo „prezență” anume. Această escavare a „prezenței” face posibilă suspendarea oricărui substrat metafizic, aici ***simbolicul*** se dă ca „sistem de simulacre”, adică de: „urme fără original”.

În baza celor prezentate, gândirea „diferenței” în filosofia lui Jacques Derrida, se rezumă la acea: „gândire de reluare a urmei”, în virtutea căreia are loc pe de-o parte identificarea sau reperarea de „urme”, iar pe de alta are loc o reducție sau reducere a orice la „urmă”. Concluzionând putem spune faptul că în gândirea derridiană a „diferenței” distingem două trăsături specifice; este vorba, în primul rând, despre trăsătura principală a „diferenței”, aceea de a fi *„indecidabilă”*, căci: „se arată numai în momentul în care apune în lanțul infinit deschis al diferențelor, al simulacrelor care constituie istoria culturii occidentale”[18]. Iar, în al doilea rând, cu privire la acel „a spune” diferența este remarcat faptul că acest lucru „e posibil numai ca o rămânere în cadrul acelei metafizici care să-i erodeze marginile, sau mai bine, care să rescrie textul metafizicii *în mod parodic*”[19]. Trimiterea la *„parodie”* care este văzută de către Jacques Derrida ca „unicul mod de a

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

face diferență într-o situație în care orice diferențiere este întotdeauna numai un proces de duplicare a urmei, adică în care absolutizarea diferenței a exclus orice posibilitate de diferențiere”[20], ne (trans)pune, de fapt, după Vattimo Gianni, față în față cu o poziție a conștiinței care nu este altceva decât *un element clasic al arsenalului metafizic și al gândirii prezenței*. În concluzie putem afirma faptul că această reîntoarcere a conștiinței corespunde exclusiv și întocmai reîntoarcerii unui alt element clasic al gândirii prezenței, noțiunea de ***„structură”***.

Note:

1) Petitdemange Guy, Filosofi și filosofii ale secolului al XX-lea, Ed. Cartier, București, 2003, p. 430;
2) Ibidem, p. 437;
3) Ibidem, p. 436;
4) Derrida Jacques, Scriitura și diferența, Ed. Univers, București, 1998, p. 17;
5) Ibidem, p. 19;
6) Ibidem, p. 24;
7) Idem;
8) Ibidem, p. 29;
9) Ibidem, p. 30;
10) Vattimo Gianni, Aventurile diferenței, Ed. Pontica, Constanța, 1996, pp. 84-85;
11) Ibidem, p. 86;
12) Ibidem, p. 162;
13) Idem;
14) Ibidem, p. 163;
15) Idem;
16) Ibidem, p. 165;
17) Ibidem, p. 166;
18) Ibidem, p. 168;
19) Idem;
20) Ibidem, p. 169.

4.2 O istorie (arheologie) împotriva rațiunii?

„Was vernünftig ist, das ist wirklich und
Was wirklich ist, das ist vernünftig.”
(G.W.F. Hegel)

Comentând pariul lansat de Foucault – *„nebunia vorbind despre ea însăși”* – Derrida apreciază faptul că: „a face istoria nebuniei înseși înseamnă, (...), a face arheologia unei tăceri”[1]. Cel puțin așa rezultă din rândurile lucrării lui Foucault care poartă numele de „Istoria nebuniei” unde este descris acel: „murmur încăpățânat al unui limbaj ce vorbește de unul singur, fără subiect vorbitor și fără interlocutor, prăbușit în el însuși, cu nodul în gât, tăcând înainte de a fi putut atinge vreo formulare și revenind tren în tăcerea din care nu reușise nici o clipă să evadeze”. Derrida se folosește de pasajul amintit adineaori pentru a lansa o critică la adresa pretenției lui Foucault de a surprinde: „nebunia vorbind despre ea însăși”, adică de a face ***arheologia unei tăceri***. Primul semn de întrebare este ridicat de următoarea curiozitate: *„are tăcerea ca atare o istorie?”*[2] În cazul în care tăcerea ca atare ține de o istorie trebuie ca în mod necesar *semnele* care reliefează conturarea acestei tăceri să graveze o istorie radical diferită față de cea realizată de către limbajul organizat specific acelei sfere juridice a interdicției. Însă, după cum remarcă Derrida: „toate semnele prin intermediul cărora Foucault identifică originea acestei tăceri și a acestei vorbiri întrerupte, ca și tot ceea ce va fi făcut din nebunie această vorbire întreruptă și interzisă, amuțită, toate aceste semne, așadar, toate aceste documente sunt preluate, fără nici o excepție, din zona juridică a interdicției.”[3] Dacă tăcerea ca atare nu are o istorie, atunci însăși tema istoriei nebuniei se autosuspendă. Al doilea semn de întrebare se referă la faptul că: „arheologia, fie ea și a tăcerii, nu este, oare, o logică, altfel spus un limbaj organizat, un proiect, o ordine, o frază, o sintaxă, o operă?”[4] *Ce înseamnă sau ce presupune a te elibera pentru a scrie arheologia tăcerii?* Se pare că arheologia tăcerii poate fi accesată în două moduri: primul, „tăcând cu un anumit fel de tăcere (cu o anumită tăcere ce nu se va mai lăsa determinată decât în interiorul unui limbaj și al unei ordini care o vor feri să mai fie contaminată de vreun mutism)"[5]; al doilea: „urmând-ul pe nebun pe drumul exilului său"[6]. Dar, interminabila nefericire a tăcerii nebunilor este cea care trădează imposibilitatea de a surprinde: „nebunia vorbind despre ea însăși", căci o dată ce vrem să dăm glas acestei tăceri: „am trecut deja de partea dușmanului și de partea ordinii". În concluzie, *„il n` y pas de cheval de Troie dont` n ait raison la Raison (en general)"*.

Imposibilitatea scrierii unei istorii sau arheologii împotriva rațiunii este datorată faptului că orice revoluție îndreptată împotriva rațiunii nu se poate desfășura decât în cadrul acesteia, iar unica posibilitate de răzvrătire (pro)vine chiar din interiorul rațiunii și face absolut necesar *recursul la stratagemă și strategie*. Conceptul de „istorie" însuși a fost dintotdeauna un concept rațional astfel că elogiul radical al nebuniei nu poate prinde temei în vederea conturării și mărturisirii de sine. ***„Elogiul unei tăceri are loc întotdeauna în logos"***[7]. Încercarea lui Foucault de a dovedi faptul că poate fi transpusă în act dinamica limbajului țesut în jurul unui subiect precum nebunia, ridică următorul semn de întrebare din partea lui Derrida: „fundamentul acestei posibilități nu este el, oare, unul încă prea clasic?" A gândi în termenii opoziției: „rațiune" – „nebunie", evidențiind dialogul întrerupt dintre cei doi termeni, reprezintă oare cu adevărat calea prin care se ajunge la „degajarea istorică a unui *logos*"?!

Derrida sugerează că este oportun ca: „în spatele recunoașterii dificultății privitoare la arheologia tăcerii, (...) să apară un proiect diferit, un proiect care îl contrazice, poate, pe acela al arheologiei tăcerii."[8] Astfel se naște ideea prezenței unui ***logos*** care a precedat ruptura dintre *rațiune* și *nebunie*, ***logos*** ce permite dialogul rațiune-nebunie în cadrul său deoarece, aici, conceptele puse în joc (cel de *„rațiune"* și respectiv cel de *„nebunie"*) nu s-au cristalizat încă sub forma opoziției lor clasice. Acest *logos al liberului schimb* este cel care permite interrelaționarea dintre *„rațiune"* și *„nebunie"*, ambele aflate sub aceeași cupolă; spiritul acestui *logos al liberului schimb* este o evocare a unei stări de fapt dintr-o epocă trecută – *nebunii erau lăsați să circule liber prin cetățile Evului Mediu.*

Asertând acest *logos al liberului schimb* suntem în fața posibilității de a (re)veni la acel punct de cotitură în care dialogul dintre *„rațiune"* și *„nebunie"* s-a rupt în două monologuri. Este momentul *„Deciziei"* așa cum apare la Foucault, iar aceasta unește și separă, deopotrivă, rațiunea și nebunia. Momentul *„Deciziei"* este tradus / interpretat de către Derrida ca ***„disensiune"***, prin acest termen dorindu-se reliefarea cât mai pronunțată a faptului că vorbim despre: „o divizare de sine, o separație, o ruptură, o cenzură, o discesiune, o frământare lăuntrică a sensului în general, a logosului în general , o separație în însuși actul de *sentire*".[9]

Proiectului inițiat de către Foucault, acela al *arheologiei tăcerii*, îi este atașat și oarecum opus de către Derrida un alt fel de proiect care își propune să *reclame dimensiunea originară a logos-ului.* Principalul argument invocat de către Derrida în favoarea proiectului pe care l-a conceput este faptul că: *rațiunea și nebunia au avut, în epoca clasică, o rădăcină comună.* Această rădăcină comună este un *„logos"* special și specific unei rațiuni arhaice care se înscrie în sfera istorică și totodată constituie solul pe care se vor produce bulversarea, revoluția, implozia rezultate ca survenire a *discensiunii* și *disensiunii. Dar de ce este atât de esențială introducerea sub formă de proiect a acestui tip de logos?* Pentru că: „acest logos aflat la început constituie nu doar locul comun al oricărei disensiuni, ci și – fapt cu nimic mai puțin important – atmosfera însăși în care se mișcă limbajul lui Foucault, limbaj în care a apărut *de fapt* și în care, *de drept*, a fost desemnată și desenată, între propriile limite, o istorie a nebuniei în epoca clasică".[10]

Deschiderea ca posibilitate a *„originii deciziei"* și totodată a *„originii istorisirii"* oglindește ***logos-ul originar*** invocat de către proiectul lui Derrida ca și *cadrul în interiorul căruia s-a jucat violența epocii clasice.* Tensiunea creată de separația care marchează chiar originea însăși a istoriei este cea care a (con)dus la distincția dintre: sens și non-sens, limbaj și tăcere, rațiune și nebunie. Drept urmare, „expresia *«a spune nebunia însăși»* este contradictorie în sine"[11] deoarece o dată decupată din câmpul obiectivității, nebunia rămâne izolată în sine ca fiind tăcere, adică ceea ce nu se spune – *absența de operă* în termenii lui Foucault. În plus, Derrida critică premisele de la care pornește Foucault în vederea realizării proiectului său (*„nebunia vorbind despre ea însăși"* surprinsă ca *„arheologie a unei tăceri"*), căci se pare că Foucault asumă *ab initio*: „o pre-înțelegere certă și riguroasă a conceptului de nebunie".[12] Așadar, conceptul amintit ar îngloba *tot ceea ce poate fi înscris sub titlul de negativitate.*

Referindu-se la raportul dintre conceptul de „nebunie" și metoda carteziană a îndoielii, Derrida arată faptul că: „exemplul nebuniei nu este (...) revelator în ceea ce privește fragilitatea ideii sensibile"[13], pentru că "nebunia" ca și concept nu reușește să acapareze sau să înglobeze totalitatea câmpului percepției sensibile. Din moment ce nebunul nu se înșeală de fiecare dată cu privire la tot, conceptul de „nebunie" nu este suficient pentru a putea pune între paranteze lumea sensibilă; în consecință este identificat doar cazul somnului ca moment în care totalitatea ideilor de origine sensibilă devine suspectă fiind supusă îndoielii. A avea idei clare și distincte care urmează să fie articulate la nivelul metodei, așa cum se întâmplă în cazul lui Descartes, exclude din start nebunia deoarece nici un nebun nu poate avea acces la astfel de idei. Aici nebunia se anunță ca fiind: *„celălaltul Cogito-ului"*.

Incursiunea lui Derrida în textul lui Foucault arată în cele din urmă faptul că: „nebunia nu e, (...), decât un caz al gândirii (în gândire)". Tocmai din acest motiv devine atât de necesară retragerea / regresia spre: "acel punct-zero în care sensul și non-sensul determinate se întâlnesc în originea lor comună".[14] Punctul-zero în cauză reprezintă garanția invulnerabilității față de prezența (nedorită) a unei contradicții determinate între *„rațiune"* și *„nerațiune"*; aici prinde contur posibilitatea istorisirii foucaldiene și implicit tot aici se joacă întreaga miză constituită în jurul proiectului *„arheologiei unei tăceri"* ca expresie a istoriei nebuniei. Dar, intrarea în scenă a limbajului se constituie în ruptura însăși față de nebunie. Această ruptură devine din ce în ce mai tranșantă pe măsură ce *subiectul*, adică: „*eu*, care gândesc", se apropie tot mai mult și (simultan) tot mai detașat de „nebunie". Apropierea este una asimptotică, căci niciodată „*eu*, care gândesc, nu pot fi nebun", iar această *foaie transparentă* care desparte *subiectul* de nebunie, *nu este altceva decât limbajul, sensul, posibilitatea și discreția elementară a unui nimic ce neutralizează totul.*

Limbajul care cuprinde atât discursul, cât și comunicarea filosofică este dominat de către acea *necesitate de esență universală* care îi impune: „să scape de fapt și, simultan, de drept nebuniei". Astfel, nebunia apare ca fond advers al filosofiei, ca minotaur ascuns în labirintul conștiinței ce amenință *logos*-ul chiar din interior. *„Această criză în care rațiunea e mai nebună decât nebunia"* trimite la faptul că există un raport de identitate între ***„conștiința crizei"*** și ***„uitarea crizei"***. Suprapunerea dintre *„conștiință"* și *„uitare"* este cea care: "ne învață să gândim că există crize de rațiune în mod straniu complice cu ceea ce lumea numește crize de nebunie"[15] – acesta este, în viziunea lui Derrida, marele merit al lui Michel Foucault.

Opresiunea ontologică sau transcendentală determinată de către ceea ce Jacques Derrida numește: *„dominația greacă a Aceluiași și a Unului"*, servește drept alibi opresiunii în genere care survine pe fondul fixării conceptului de "totalitate" în inima filosofiei occidentale. Sub imboldul escavării acelei: *„filosofii fascinate de fața ființei ce se dezvăluie în război"*, Jacques Derrida ne propune o confruntare cu gândirea lui Emmanuel Levinas, gândire care *„ne va face să ne cutremurăm"* odată surprinși în adâncimea acesteia. Ceea ce este specific acestei gândiri ține de: *„raportarea neviolentă la infinit ca infinit-altul"* – iată răspunsul lui Emmanuel Levinas la adresa violenței metafizice. Însă, gândirea în cauză, atunci când se autodefinește o face ca metafizică, o metafizică ce se dorește pe sine într-o ipostază nouă caracterizată de desprinderea şi eliberarea din stadiul de subordonare în care se află.

În măsura în care ontologia se prezintă ca o tautologie şi o egologie, se poate spune despre aceasta că: *„l-a neutralizat dintotdeauna pe* ***celălalt****, în toate sensurile acestui cuvânt"*. De aici survine necesitatea unei gândiri care reprezintă martorul activ al trecerii / ieşirii spre *„celălalt"* sau spre *„aproapele"* cum mai este (de)numit. Aşadar, trebuie să avem în vedere o *„altfel de trecere"* căreia îi corespunde o *„altfel de rostire"*, fundamental diferită de cea instaurată de către metafizica tradiţională. Întrebarea legitimă pe care o pune Jacques Derrida este: *ce poate să însemne aici această altfel de trecere şi această altfel de rostire?*

Acţiunea specifică *gândirii neutre* a fiinţei (con)duce / are ca rezultat neutralizarea *„aproapelui"* ca fiinţare. Marea miză a filosofiei lui Emmanuel Levinas este reprezentată de către relaţia care se stabileşte între *„noi"* şi *„aproapele"* nostru ca interlocutor (relaţie cu o fiinţare) – aceasta fiind: „relaţia ultimă din sânul fiinţei". Însă, această relaţie cu „aproapele", adică această relaţie cu o fiinţare, precede orice ontologie, iar ontologia presupune metafizică. Ca şi *filosofie a puterii*, ontologia este de fapt: „filosofie a neutrului, tiranie a statului ca universalitate anonimă şi inumană"[16]; **ontologia** heideggeriană, în opinia lui Jacques Derrida, nu face excepţie („în ciuda unor aparenţe seducătoare"). Rămânând la Martin Heidegger vom sesiza faptul că filosofia / ontologia propusă de către gânditorul german nu face altceva decât să continue schema „metafizică" a vechilor ontologii. Aşadar, prioritatea şi totodată privilegierea de care se bucură "fiinţa" în raport cu fiinţarea evidenţiază gândirea (încă) „esenţialistă" care străbate filosofia heideggeriană, filosofie în graniţele căreia se păstrează schematismul subordonării. Aspectul etic implicat de către relaţia de subordonare a fiinţării datorită sau în virtutea primatului „fiinţei", ne indică păstrarea raportului „sclav – stăpân", căci dominarea fiinţării nu înseamnă altceva decât un: „mod de a rămâne Acelaşi în sânul Celuilalt".

Relaţia ultimă din sânul „fiinţei" nu poate fi circumscrisă unei ontologii deoarece presupune o natură a raportării cu totul specială. Ontologia implementată de către Martin Heidegger pe fundalul temporalităţii nu face excepţie, relaţia cu „Aproapele" ce trece drept interlocutor constituie acea relaţie cu o fiinţare care precede orice ontologie (posibilă). Nici o totalitate nu poate să dea seamă de: „absoluta debordare a ontologiei – ca totalitate şi unitate a aceluiaşi: fiinţa – de către şi prin celălalt"[17] care are loc *ad infinitum*. Vorbim aici despre infinitul ireductibil la *reprezentarea* infinitului care se constituie drept *„polul transcendenţei metafizice"*, iar expresia acestui infinit este ***chipul***. Însă, nu „chipul" luat ca „obiect", ca simplă *realitate obiectivă* și doar atât (nimic mai mult), ci „chipul" considerat din perspectiva relației: *„fața-către față"*; acest schimb de priviri caracteristic relației *„fața-către față"* nu se mărginește la granițele lui *„ceea ce este văzut"*, căci: *„el este și ceea ce vede"*.

Jacques Derrida face următoarea remarcă: „după Emmanuel Levinas, privirea de una singură, contrar a ceea ce s-ar putea crede, nu-l respectă pe celălalt"[18], adică privirea de una singură are un efect de neutralizare care nu este specific eticii ca filosofie primă. Așadar, din moment ce *„gândirea este limbaj"*, rezultă faptul că *sunetul* are întâietate în fața *luminii*; aici nu putem decât să ne întrebăm cât de valabilă este oare această asemănare între *„sunetul sensibil"* și *„sunetul gândirii"*!? Deocamdată rămânem cu observația sau constatarea că filosofia expusă de către Emmanuel Levinas în lucrarea „Totalitate și infinit" presupune o *„mișcare metafizică"* bazată pe transcendența auzului în raport cu vederea. „Chipul" nu este conceput strict pe baza privirii, ci reprezintă acea *unitate originară a privirii și rostirii*, altfel spus – „chipul" nu doar vede și este văzut, ci și aude și este auzit. Mai mult: „această unitate a chipului precede, în semnificația sa, dispersia simțurilor și a organelor sensibilității"[19]; însă „chipul" nu semnifică deoarece nu se prezintă ca semn, acesta se exprimă prin faptul că *se oferă în persoană* (sau *în sine*). Acest ***„chip"*** care: nu încarnează, nu îmbracă, nu semnalează altceva decât pe sine însuși se află *în spatele semnului*, acolo unde *lucrul în sine* se exprimă.

A asista la propriul cuvânt și a da întâietate rostirii în fața scrisului este poziția pe care o adoptă Emmanuel Levinas pentru care atât scrisul, cât și opera sunt semne și în nici un caz expresii. Tocmai această poziție a lui Emmanuel Levinas este contrată de către Jacques Derrida care dă întâietate scrisului, motivînd că acesta are timpul și libertatea necesară pentru a reuși *să se sustragă mai bine decât vorbirea urgenței empirice*. Totodată, scrisul este în opinia lui Jacques Derrida „de o esență mai metafizică (în sensul lui Emmanuel Levinas) decât vorbirea"[20] și implicit scriitorul se află mai aproape de filosofia primă ce trece drept etică, din trei considerente esențiale:

1) scriitorul este cel care îl exprimă cel mai bine pe „celălalt" (deoarece reușește să se retragă mai bine decât cel care vorbește / rostește);

2) scriitorul reușește să i se adreseze "celuilalt" mai bine decât o face cel care vorbește / rostește; și

3) scriitorul renunță mai degrabă la violență față de cel care se rezumă doar la rostire.

Această „reabilitare a urmei" pe care ne-o propune Jacques Derrida are ca rădăcină următoarea inteogație: „acel El a cărui transcendență și absență generoasă se anunță, fără întoarcere, în urmă nu este mai curând autorul scriiturii decât acela al spusei?"[21]

Teza conform căreia gândirea este limbaj are valabilitate doar în măsura în care există *ab initio* o raportare ireductibilă a gândirii la *„celălalt"* sau la *„aproapele"*. Însă, „nu există, în ciuda aparențelor, un concept al aproapelui"[22]; aproapele reușește să scape înglobării în existență în general, eschivându-se față de încătușarea conceptului ca putere. Doar pe acest soclu poate germina etica, căci aici orice fel de violență și orice fel de putere își află sfârșitul. Unitatea cuvânt-privire este cea care des-chide și excedează totalitatea marcând sfârșitul, adică prezența limitei. „Chipul" (care este simultan cuvânt și privire) este garantul alterității infinit ireductibile a "celuilalt" și implicit a eticii; iar la polul opus se află lumea finită lipsită de "chip" care este caracterizată de violență ce subsumează porunca (le commandement) și nedreptatea (l`injustice). Asimetria prezentă între lumea finită lipsită de „chip" și lumea finită specifică unității cuvânt-privire, adică lumea finită în care „chipul" este prezent, se manifestă ca și război. Acest război este de fapt ***diferența*** dintre lumi – avem pe de-o parte o lume (finită) a „chipului", iar pe de alta o lume (finită) lipsită de „chip", dacă primei îi corespunde etica și lumina, celei de-a doua îi corespunde violența și non-lumina. Aici se joacă însăși *„absența-prezența"* sau *„învăluirea-dezvăluirea"* lui „Dumnezeu"; aici avem dovada faptului că: ***„jocul lumii îl precede pe Dumnezeu"***[23] așa cum îi place să spună lui Jacques Derrida.

Modelul *„față-către-față"* propus de către Emmanuel Levinas este (re)interpretat de Jacques Derrida într-o cheie de lectură specifică ce, cu toate că asertează inițial premisele filosofiei lui Levinas, ajunge să evidențieze imposibilitatea modelului în cauză de a (su)pune violența limitei. Relația *„fața-către-față"* nu presupune o raportare între doi oameni egal", căci ea este raportarea „omului cu ceafa ruptă și cu ochii ridicați spre înălțimea lui Dumnezeu".[24] Chiar dacă limbajul se poate constitui ca și posibilitate a *„faptului-de-a-se-ține-drept"* și a sta cu *„fața-către-față"*, acesta nu reușește să excludă: „inferioritatea, umilitatea privirii spre tată, asemeni privirii copilului neputând să uite ca a fost expulzat înainte de a fi stiut să meargă".[25] Acest *„a fost expulzat înainte de a fi stiut să meargă"* atât de specific omului face referință la faptul că acesta „se știe pentru totdeauna în intârziere față de faptul-de-a-fi-deja-aici al Ființei (le deja-la de l`Etre)"[26]; altfel spus: *„omul, (...), este un Dumnezeu venit prea devreme"*, cu mențiunea că: „nu ne referim aici la temele cunoscute sub numele de psihanaliză și nici la ipotezele embriologiei sau ale antropologiei cu privire la naşterea prematură a puiului de om".[27]

Asemănarea dintre *om* şi *Dumnezeu* este gândită şi propusă în termenii diferenței dintre ***„chipul omului"*** şi ***„Fața lui Dumnezeu"***, iar ceea ce ne propune Emmanuel Levinas este (re)găsirea lui Dumnezeu prin „aproapele" nostru – *„aproapele seamănă cu Dumnezeu"*. Pornind de aici se poate face o analogie între a dialoga cu „aproapele" şi a dialoga cu Dumnezeu, discursul devine: *„discurs cu Dumnezeu"* şi astfel se ia distanță față de discursul întru Dumnezeu (ca participare) şi discursul despre Dumnezeu (şi atributele sale divine) care reprezintă de fapt discursul teologic. Ruperea lanțului tautologic şi aritmicitatea care se manifestă la nivelul relației cu „celălalt" deschide posibilitatea prezenței lui Dumnezeu ca: „separație", „prezență-absență", „ruptură"; într-un cuvând ca dezgheț al încremenirii parmenidiene. Atunci când spunem că: *„aproapele seamănă cu Dumnezeu"* nu avem în nici un moment în vedere faptul că *„asemănarea"* în cauză trimite la *„**semnul şi efectul** lui Dumnezeu"* . „Semnul" şi „efectul" nu sunt în măsură să-l excedeze pe „acelaşi", oportunitatea prezenței însăşi a lui Dumnezeu este umbrită de faptul că: ***„suntem** în Urma lui Dumnezeu"*. Aici intervine următoarea interogație: (se poate spune că) „numele lui Dumnezeu nu este decât mişcarea de ştergere a urmei în prezență?"[28]; incompatibilitatea dintre ideea conform căreia suntem *„în Urma lui Dumnezeu"* şi ideea „prezenței divine" ne trimite înspre constatarea faptului că ne aflăm în fața unei disjuncții, căci fie urma ne permite să gândim prezența în sistemul său, fie ordinea inversă e cea adevărată / adevărul (le vrai). Odată îngrădită între aceste "postulate" (cum le numeşte Jacques Derrida), filosofia lui Emmanuel Levinas este *des-chisă* şi interpretată de către Derrida prin prisma „asemănării" care este propusă în termenii diferenței. Aceasta din urmă face ca şi „chipul" să nu se confunde nici cu *„fața lui Dumnezeu"* şi nici cu *„figura omului"*, însă (ceea ce este cel mai important) reliefează „asemănarea" drept: „o asemănare pe care ar trebui s-o gândim, (...), fără să recurgem la Acelaşi"[29] – iată răspunsul lui Jacques Derrida la adresa filosofiei lui Emmanuel Levinas.

Note:

1) Derrida Jacques, Scriitura şi diferența, Ed. Univers, Bucureşti, 1998, p. 59;
2) Ibidem, p. 59;
3) Ibidem, p. 59-60;
4) Ibidem, p. 60;
5) Idem;

6) Ibidem, p. 62;
7) Ibidem, p. 64;
8) Idem;
9) Idem;
10) Ibidem, p. 65;
11) Ibidem, p. 69;
12) Ibidem, p. 68;
13) Ibidem, p. 79-80;
14) Ibidem, p. 88;
15) Ibidem, p. 98;
16) Ibidem, p. 142;
17) Ibidem, p. 143;
18) Ibidem, p. 145;
19) Ibidem, p. 146;
20) Ibidem, p. 148;
21) Ibidem, p. 149;
22) Ibidem, p. 152;
23) Ibidem, p. 157;
24) Idem;
25) Idem;
26) Idem;
27) Idem;
28) Ibidem, p. 158;
29) Idem.

4.3 Metafizică și posibilitatea cuvântului

„Tăcerea este un cuvânt care nu este cuvânt, iar răsuflarea un obiect care nu este obiect”

(G. Bataille)

În rândurile care urmează ne vom centra atenția asupra următoarei interogații propuse de către Jacques Derrida: *„ce se întâmplă însă când (...) posibilitatea metafizicii este posibilitate a cuvântului?”*[1] Implicațiile acestei interogații sunt cu atât mai complexe cu cât *responsabilitatea metafizică este responsabilitate a limbajului* deoarece gândirea însăși este identificată cu limbajul („gândirea constă în a vorbi”). Unitatea gândire-limbaj îl decupează pe „celălalt” din planul separației și alterității (absolute), gândindu-l ca exterioritate (așa cum este rostit) și totodată prin intermediul exteriorității, suprimându-i alteritatea. Asertând premisa lui Emmanuel Levinas conform căreia doar discursul poate înfăptui dreptatea, Jacques Derrida continuă pe această linie de gândire amintind faptul că: *„orice discurs reține în mod esențial spațiul și Identicul în el însuși”*[2], având în vedre acestea aspecte concluzia nu poate fi decât una – discursul este în mod originar violent sau altfel spus: *distincția dintre discurs și violență ar fi întotdeauna un orizont inaccesibil*. Războiul sălășluiește în *logos*-ul filosofic, deschiderea discursului este cea care marchează începutul războiului, iar acesta din urmă își află finalul odată cu sfârșitul discursului. Pacea vine așadar asociată (prin opoziție cu războiul) tăcerii fiind: *„vocația stranie a unui limbaj chemat afară din sine de către sine”*[3], însă nu trebuie omis faptul că această *tăcere finită* este și ea element al violenței. Raportul dintre război și pace (vorbire / discurs - tăcere) este tradus drept *„economie a violenței”*, manifestându-se ca *„violență contra violență”*. Însă, între această *„economie a violenței”* și metafizică există un raport de identitate care se manifestă la nivelul intrinsec al ciocnirii *„violență contra violență”*, *„lumină contra lumină”* – într-un cuvânt **filosofic** (în general).

Pornind de la premisa că îl putem identifica pe *„celălalt”* ca *„celălalt”*, doar în măsura în care alteritatea acestuia este infinit ireductibilă,

BUCHAREST UNIVERSITY LIBRARY

avem drept consecință directă faptul că *„infinit- Altul nu poate fi decât Infinitul"*[4]. Preluând expresia hegeliană a ***„falsului infinit"***, Jacques Derrida pune problema separării alterității de negativitate – *„cum să separi alteritatea de falsul infinit?"* În acest sens, concepția lui Emmanuel Levinas asupra „celuilalt" este pusă sub semnul întrebării de către Jacques Derrida care afirmă că: „Emmanuel Levinas ar vorbi despre celălalt sub numele de același și de același sub numele de celălalt".[5] Așadar, a-l gândi pe „același" ca totalitate finită înseamnă a rămâne în permanență în sfera „celuilalt", căci în cazul în care *totalitatea finită* ar fi ***același***, ea nu ar putea fi gândită sau pusă ca atare fără a deveni alta decât ea însăși - acesta este *războiul*. Cu alte cuvinte, putem spune că *„infinit - Altul"* și *„infinit - Același"* sunt *unu* și *același* lucru. Aici, *„**celălalt** este sensul acestei unități imposibil de gândit dintre lumină și întuneric."*[6] Fenomenalitatea ca dispariție la care trimite „celălalt", presupune *ab initio* prezența ***„Semnului"***; forța percutantă a cuvântului și a faptului de a apărea sunt „martorii" realității conform căreia: *„războiul este (...) congenital fenomenalității"*.

Asumând faptul că discursul este în chip originar violență, așa cum pretinde Emmanuel Levinas, Jacques Derrida arată că prin aceasta discursul nu face „decât să *se violenteze pe sine*, să se nege pentru a se afirma, să declare război războiului care-l instituie fără a putea vreodată (...) să-și reapropieze această negativitate."[7] Dat fiind acest aspect, putem conchide asupra faptului că discursul degajă cea mai mică violență posibilă care reprezintă de fapt singura modalitate sau soluție de reprimare a maximei violențe, violență care ține de un *„război secund"* ce se constituie ca alternativă la *„bezna de neimaginat care nu ar fi nici măcar opusul luminii"* și la *„violența absolută care n-ar fi nici măcar contrariul non-violenței"*, într-un cuvânt la ***„tăcere"*** – acea *„tăcere primitivă și pre-logică"*. Discursul este răspunsul *„violent"* la adresa „non-sensului (pur)", a „nimicului".

În lumina argumentelor derridiene, concepția lui Emmanuel Levinas se autodesființează prin implozie; tocmai propovăduirea acelui „triumf mesianic", menit să abolească „răul", este elementul care suprimă cadrul creat în „Totalitate și infinit". Mergând pe firul gândirii lui Emmanuel Levinas am ajuns în punctul în care ne dăm seama clar și distinct de faptul că odată ce decupăm „violența", așa cum este ea concepută în „Totalitate și infinit", renunțăm și la „diferență"; adică nu mai avem de-a face cu nici un raport conjunctiv, căci eliminăm orice (urmă de) opoziție. Această renunțare la „diferență" reprezintă, în fapt, anularea oricărei opoziții între „același" și „celălalt", având drept consecință abolirea *„ideii păcii"*. Orizontul „triumfului mesianic" nu ține în nici un chip de discurs, căci nu poate fi *spus* (*„hic et nunc"*), iar ca urmare a acestui fapt: „escatologia nu este posibilă decât prin intermediul violenței (*a travers la violence*)"[8] – vorbim aici de acea traversare nesfârșită care este istoria însăși.

Apropierea dintre timp și violență are loc pe fundalul vieții egologice care trimite la prezentul viu ca formă ireductibilă și absolut universală. Prezentul viu ca formă absolută a deschiderii timpului în direcția celuilalt constituie trăsătura caracteristică a vieții egologice, iar egoitatea care îmbracă aspectul absolut al experienței (în general), face ca triada: prezent, prezența prezentului și prezentul prezenței să se manifeste în chip originar ca violență. Alipirea violenței de prezență este cea care dă sensul finitudinii, fixând *de-negânditul* ca însăși limita rațiunii. Aflându-ne în imposibilitatea de a trăi altfel decât la prezent, acest prezent viu asupra căruia moartea și-a pus *ab initio* pecetea, suntem fixați în finitudine și în istorie sau mai bine spus în violență ca finitudine și istorie. A ne întreba cu privire la istorie prin prisma finitudinii și violenței care o caracterizează, înseamnă a face apel la o escatologie ce își maschează propria deschidere, acea deschidere tăcută care ne pune în fața zgomotului istoriei ca atare – este ceea ce Derrida numește un dialog ciudat între cuvânt și tăcere. Tăcerea care însoțește întrebarea premerge cuvântul ca răspuns, este obiecția cuvântului sau chemarea acestuia la tăcere. (Derrida îl citează pe G. Bataille: *„Tăcerea este un cuvânt care nu este cuvânt, iar răsuflarea un obiect care nu este obiect"*).

Abordarea binomului compus din: prezentul prezenței și prezența prezentului ca formă absolută a experienței, implică acea anticipare pre-comprehensivă a *ființei* ca **timp** (cel ce este proximitatea *ființei*), despre care ne vorbește Martin Heidegger. Orizontul transcendental al timpului impune întrebarea despre ființă, zguduind din temelii securitatea acelei prezențe asigurate pe care se axa filosofia. Invocând substanțialitatea (carteziană) ca legătură între chipul divin ca arhetip și cel uman, Derrida apreciază că metafizica chipului închide gândirea ființei datorită faptului că asertează diferența dintre ființă și ființare, trecând-o sub imperiul tăcerii. La fel cum teologia nu își pune niciodată întrebarea privitoare la adevărul lui „Dumnezeu" însuși (fapt ce ar trece drept erezie), nici metafizica nu își pune niciodată întrebarea cu privire la adevărul „Ființei" înseși. În cazul în care atât teologia, cât și metafizica și-ar pune întrebările amintite anterior, acestea s-ar autoanula, s-ar neutraliza pe sine. Totodată, noțiunea de „totalitate" se raportează întotdeauna la ființare și nu la ființă, iar metafizica nu transcende ființarea altfel decât în afara căii ființării superioare sau a totalității ființării indiferent că totalitatea este finită sau infinită. Drept urmare, după cum spune Derrida: „ființa însăși nu comandă nimic și pe nimeni"[9]; căci raportul dintre ființă și ființare nu e un raport de subordonare stăpân-sclav – ființa nu e stăpânul ființării. Însă, principala mutare de accent operată de către Derrida, constă în instituirea următorului postulat: *„ființa nu există înainte de ființare"* sau altfel spus: ființa e Istorie, adică ***devenire***. A afirma faptul că *„ființa este devenire"* înseamnă a echivala două concepte aflate în opoziție, adică a face din contradicție, tautologie - ceea ce este total nelegitim. Condamnarea „ființei" are la bază condamnarea „centrului"; neacceptarea formulei tautologice: *„ființa este ființa"* provine din respingerea sintagmei: *„centrul este centrul"*. După cum afirmă Derrida, *„centrul nu e centrul"* deoarece nu aparține totalității, ținând mereu de un alt (și alt) centru aflat în altă parte. Însuși conceptul de „structură centrată" trimite la ideea unui joc întemeiat, artificial care pornește de la construirea unei imobilități fondatoare (numele date centrului au desemnat întotdeauna *invariatul* unei prezențe), menite să asigure acea certitudine liniștitoare care se sustrage jocului adevărat. Prin cele două fețe ale sale, centrul deschide jocul făcându-l posibil și tot centrul închide jocul, constituindu-se drept punctul în care orice substituire a elementelor, a termenilor sau a conținuturilor de orice fel este imposibilă. „Centrul este unic prin definiție, nu permite permutarea și transformarea elementelor sale"[10], după cum spune Derrida, însă tocmai această idee a unicității centrului este sabotată de către filosoful francez atunci când susține că: *„centrul nu e centrul"*, deoarece centrul ține de un centru în altă parte și tot așa ...

Scopul metafizicii de a determina *ființa* ca **prezență**, în toate sensurile posibile, a făcut ca *structuralitatea* structurii să fie de fiecare dată neutralizată printr-o raportare parmenidiană la un ***centru*** care se constituia drept origine fixă și punct de prezență. Rolul centrului, fie că acesta a fost denumit după caz temei sau principiu, este acela de a desemna *invariatul* unei prezențe. Pe acest fond (metafizic) se produce ***disrupția*** care: *„este o repetiție ce s-a produs în momentul în care structuralitatea structurii a început să fie gândită"*[11]. Acest a gândi *structuralitatea* structurii este declanșat de către faptul că *structuralitatea* structurii a început să fie repetată; aici se manifestă o simbioză între *a gândi* și *a repeta*, simbioză care ne conduce înspre concluzia derridiană *„că nu există centru, că centrul nu poate fi gândit sub forma unei ființări-prezente, că nu are un loc natural, că nu e un loc fix, ci o funcție, un soi de ne-loc în care au loc nesfârșite înlocuiri de semne"*.[12]. Astfel totul devine discurs, adică totul devine un ansamblu sistematic în care semnificatul central nu este vreodată absolut prezent fără a se raporta la un sistem de diferențe. Derrida amintește faptul că există două modalități eterogene de a anula diferența dintre semnificat și semnificant:

a) prima este cea clasică, aceasta presupune reducerea semnificantului prin a subordona gândirii, semnul;

b) a doua este cea postmodernă, aceasta implică punerea sub semnul întrebării a sistemului reducției clasice, precum și a asertării opoziției sensibil-inteligibil.

Luând în considerare modalitatea (post)modernă de a anula *diferența* dintre semnificat și semnificant, putem concluziona că, probabil, acea rigoare critică proiectată în direcția raportului dintre istoria metafizică și conceptele moștenite, este cea care conferă unui discurs *calitatea* și *fecunditatea.*

Există două interpretări ale *interpretării*, ale *structurii*, ale *semnului* și ale *jocului*:
1) prima caută să descifreze acel adevăr sau acea origine care se sustrage jocului și ordinii semnului;
2) a doua afirmă jocul, căutând să ajungă dincolo de om și de umanism – aici trebuie menționat că omul este identificat cu „acea ființă care, de-a lungul istoriei metafizicii sau onto-teologiei, adică de-a lungul întregii sale istorii, nu a încetat să viseze la prezența plină, la temeiul liniștitor, la originea și la sfârșitul jocului".[13]

Note:

1) Derrida Jacques, Scriitura și diferența, Ed. Univers, București, 1998, p. 168;
2) Ibidem, p. 168;
3) Ibidem, p. 169;
4) Ibidem, p. 151;
5) Ibidem, p. 172;
6) Ibidem, p. 185;
7) Idem;
8) Ibidem, p. 186;
9) Ibidem, p. 202;
10) Ibidem, pp. 375-376;
11) Ibidem, p. 377;
12) Idem;
13) Ibidem, p. 391.

4.4 Khora şi logica dinamică a contradictoriului

„locul, care este veşnic, nefiind supus nimicirii, şi care dă loc de aşezare tuturor celor ce se nasc (...) este de bună seamă cel pe care îl vedem ca într-un vis"

(Platon, Timaios – 52b)

Revenirea religiei (re)pune în discuţie acel element ireductibil şi intraductibil care face obiectul unui limbaj mai vechi decât conştiinţa; acest limbaj mai vechi decât conştiinţa planează asupra religiei împletind deopotrivă ceea ce este cel mai clar cu ceea ce este cel mai obscur. Acest tip de limbaj axat pe acel element ireductibil şi intraductibil, trimite la un *„a vorbi aproape fără ordine, fără cuvânt de ordine, fără un cuvânt"*[1]. Pornind de la acel element ireductibil şi intraductibil, reuşim să conectăm problematica religiei de problematica abstracţiunii (a abstracţiunii în forma sa extremă, radicală). Prima întrebare care se constituie totodată şi într-un prim ecou, este enunţată de către Derrida în felul următor: *„trebuie oare să ne salvăm prin abstracţie sau trebuie să ne salvăm de abstracţie?"* În orice caz, se poate afirma cu tărie faptul că istoria evoluţiei gândirii a constat din mişcarea de apropiere, întâlnire a categoriilor empirice şi a categoriilor abstracte care, în dinamica lor, vin unele spre celelalte (completându-se reciproc) alcătuind o structură asemenea mecanismului cu roţi dinţate.

Cea care situează spaţierea abstractă este ***khora*** care reprezintă locul de exterioritate absolută sau locul însuşi (prin excelenţă). *Khora* poate fi considerată drept acel reziduu care marchează prezenţa gândirii greceşti (de sorginte platonico – plotiniană) pe soclul roman ce constituie eşafodajul întregii culturi occidentale europene. Persistenţa conceptului de *„khora"* în gândirea europeană face din acesta „locul însuşi al unei rezistenţe infinite, al unei rămâneri la infinit impasibile: *un cu totul altul fără chip*"[2]. Acest *„un cu totul altul fără chip"* trimite la faptul că khora „nu este nimic", aceasta lăsând în memoria noastră doar urma a ceea ce nu este reapropiabil sau după cum se exprimă Derrida: *„spune acest imemorial al unui pustiu în pustie"*.

Modul în care se prezintă *khora*:
- insensibilă,
- impasibilă, dar fără cruzime,
- inaccesibilă retoricii,
- primește totul dincolo de schimb și dincolo de dar
- necesitate, fără îndatorare

Khora nu poate fi reținută într-o categorie anume, căci rostirea acesteia nu provine din *logos*-ul natural, ci se anunță ca într-un vis (vezi Timaios - 52b). Fiind dincolo de categorii, khora nu respectă ordinea paradigmei, ne scapă în permanență deoarece suntem captivi inaptitudinii de a îi spune pe nume; aici suntem atrași într-o altă logică decât cea a logos-ului, însă *ab imposibilul nula est obligatio*. A gândi ceea ce este ***khora*** înseamnă a gândi ceea ce este dincolo de ființă (*epekeina tes ousias*), deoarece „khora este anacronica ființei"[3], ea *anacronizează* ființa.

Faptul că putem spune despre *khora* că aceasta: „comentează dinainte și descrie legea oricărei istorii a hermeneuticii"[4] ne conduce la concluzia conform căreia ceea ce se spune despre *khora* se poate afirma și despre toate interpretările posibile. Însă nu trebuie să uităm că prin *khora* înțelegem o absență a suportului însuși, modelul după care este gândită khora, asertează „prezența" lipsei unui centru stabilizator. Astfel, khora dislocă acel semnificat de sorginte transcendentală menit să întemeieze, să structureze, să orienteze și să limiteze sensul discursului. Aceasta nevoie de a gândi fără centru specifică khorei anunță trecerea de la istoria transformărilor și substituțiilor centrului (gândit și considerat ca centru stabilizator), la momentul în care *totul **devine** discurs*, iar după cum apare în textul derridian *„Scriitura și diferența"*: „semnificatul central (...) nu este niciodată absolut prezent în afara unui sistem de diferențe". A proclama faptul că *totul **devine** discurs* înseamnă a trece de la *lucruri* la *cuvinte* – **lucrul însuși *devine* un semn**. Pentru Derrida, procesul de semnificare reprezintă un continuu joc formal de diferențe, garantat de faptul că: „nimic, nici în elemente, nici în sistem nu este niciunde și niciodată pur și simplu prezent sau absent" și continuă: „nu exista, din loc în loc, decât diferențe de diferențe și urme de urme [5].

Diferențele sunt cele care întrețin tensiunea gândului, deschizând faptul de a apărea și semnificația. Identicul nu poate juca aici alt rol decât acela de a fi celălalt nume al diferenței sau după cum mai este (de)numit: **suplementul diferenței**, adică semnul care vine să suplinească. Împletirea urmei (*„la trace"*) cu diferența (*„la differance"*) urmează „regula" jocului derridian, joc care pornește de la punerea între paranteze a sensului în vederea transgregării discursului, fapt care conduce la împiedicarea posibilității ca sensul fidel al rațiunii să se cristalizeze. Destrucția programată a discursului devine în scriitura derridiană un *fatum* care este asumat, dar mai întâi dezvăluit ca un „act" necesar. Necesitatea acestei „aventuri a năruirii *logos*-ului" survine ca dat necesar provenit din însăși „regula" jocului derridian. Așadar: „tot arsenalul fenomenologic, hermeneutic și dialectic al deconstrucției este pus în slujba determinării obiectivului discursului care nu este altul decât discursul însuși, în forma scrierii"[6].

Tensiunea gândului reprezintă în oglindă tensiunea contrariilor, aici rolul ***diferenței*** în filosofia derridiană este de maximă importanță. Derrida optează pentru ***„soluția"*** de a nu rezolva tensiunea contrariilor, de a nu detensiona. Experiența gândirii și totodată experiența scriiturii marcate de deconstructivism este (re)dată de situarea în acel spațiu generat de limita comună dintre realitate și fantasmă. Aici, experiența gândirii și actul de a scrie rămân în diferență, marcând o altă urmă. ***Diferența*** este cea care învăluie (co)apartenența gândirii și scriiturii, (co)apartenență dezvăluită de urmă care deschide faptul de a apărea și semnificația.

Părăsind starea primitivă în care a gândi înseamnă (în mod necesar) a impune structuri ca și în procesul cristalizării, ajungem să privim: identitatea și diferența, prezența (deplină) și absența (deplină), afirmația și negația, ființa și khora, ca fiind legate între ele, fără posibilitatea de a fi izolate unele de altele. În acest sens, postulatul enunțat de către Stephane Lupasco în lucrarea sa intitulată „Logica dinamică a contradictoriului", reprezintă poate cel mai fericit reper în vederea sublinierii celor spuse în rândurile de mai sus – „Oricărui fenomen, sau element, sau eveniment logic, ca și judecății care îl gândește, propoziției care îl exprimă sau semnului care îl simbolizează: lui e, de exemplu, trebuie să-i fie asociat întotdeauna, structural și funcțional, un antifenomen, sau un antielement, sau antieveniment logic, și deci o judecată, o propoziție, un semn contradictoriu: non-e; și într-un asemenea mod, încât e sau non-e nu vor putea fi niciodată mai mult decât potențializate prin actualizarea lui e sau non-e, nu făcute să dispară, astfel ca e sau non-e să-și fie suficiente lor înșile într-o independență și deci o noncontradicție riguroasă – ca în orice logică, clasică sau de altă natură, care se întemeiază pe atotputernicia principiului noncontradicției. Acest postulat pe care l-am exprimat, de bine, de rău, prin cuvinte și fraze (...) conține proprietatea lui e și non-e de a se actualiza și potențializa alternativ și într-un asemenea mod, încât actualizarea unuia determină întotdeauna și obligatoriu potențializarea celuilalt."[7]

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Note:

1) Derrida Jacques, Credință și cunoaștere, Ed. Paralela 45, București, 2003, p. 5;
2) Ibidem, p. 29;
3) Derrida Jacques, Khora, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1998, p. 28;
4) Ibidem, p. 38;
5) Ibidem, p. 136;
6) Ibidem, p. 138;
7) Lupasco Stephane, Logica dinamică a contradictoriului, Ed. Politică, București, 1982, pp. 83-84.

5. AVATARURILE DEVENIRII ÎN LABIRINTUL FIINȚEI

Dat fiind contextul în care am moştenit concepţia filosofică heideggeriană desprinsă din proiectul intitulat „Fiinţă şi timp" (*Sein und Zeit*), concepţie care impune ideea acceptării imaginii caracterului eventual al fiinţei, imagine care luceşte pe spectrul *Ge-Stell*-ului, se pune întrebarea: în ce măsură putem răspunde apelului la o (re)întoarcere la Parmenide?

În esenţă, mesajul filosofiei parmenidiene este acela că adevărul nu acceptă şi nu poate să accepte (niciodată) nici o formă de contradicţie; aşadar, acel pelerinaj dinspre Noapte înspre Zi care ne este înfăţişat în Prolog – *„fiicele Soarelui, după ce părăsiseră casa Nopţii, se grăbeau să mă aducă spre lumină, îndepărtându-şi de pe faţă vălurile cu mâinile lor"* – ajunge să fie laitmotivul aritmicităţii, diferenţei şi disproporţiei ce se descarcă, manifestă ca şi tensiune între ***starea de ascundere*** şi ***starea de neascundere***. Dacă *starea de ascundere* presupune învăluirea, ocultarea, elementul Nopţii prin excelenţă, prin contrast, *starea de neascundere* reprezintă dezvăluirea, aducerea spre lumină, risipirea sau (metaforic spus) îndepărtarea de pe faţă a vălurilor. Însă, conform tezei parmenidiene, *starea de ascundere* este lipsită de orice element ontic, aceasta fiind asemenea unei mulţimi vide, neavând nici un ***„obiect"*** la care să ne putem raporta şi pe care să îl putem gândi ca atare *„fiindcă nici nu se poate cunoaşte ce nu este – aceasta e imposibil – nici nu se poate afirma ce nu este, pentru că este acelaşi lucru a gândi şi a fi"*.[6]

Premisa parmenidiană alcătuită din elementele citatului anterior ne spune că:

1) *„nu se poate cunoaşte ce nu este"*; şi
2) *„nu se poate afirma ce nu este"*

Însă, în dialogul platonician Hippias Minor această premisă se vede răsturnată, căci Socrate ajunge să arate că atât cel care minte, cât şi cel care spune adevărul se pot regăsi într-una şi aceeaşi persoană care îngemănează (în sine) nu doar ceea ce *este*, ci şi ceea ce *nu este*, cunoscându-le şi

Dialog

afirmându-le pe ambele deopotrivă – *„iată deci că cel care (...) minte şi cel care spune adevărul pot fi una şi aceeaşi persoană. Iar cel ce spune adevărul nu e cu nimic mai bun decât cel mincinos. Căci e vorba de unul şi acelaşi şi nu de opuşi."*[7] Aici, concepţia parmenidiană conform căreia adevărul nu acceptă nici o formă de contradicţie este înlocuită de către concepţia heracliteană care postulează faptul că adevărul lumii nu se poate exprima decât prin contradicţie. Adevărul şi neadevărul, ceea ce este şi ceea ce nu este sunt aşadar unite de devenire: *„astfel încât dacă Odiseu era mincinos, el **devine** şi sincer, iar Ahile, dacă era sincer, **devine** şi mincinos: în loc să fie diferiţi şi opuşi, cei doi se aseamănă."*[8]

În lumina celor prezentate în rândurile de mai sus, putem constata faptul că avem de-a face cu o slăbire a forţei Adevărului – iată cadrul prielnic pentru a proclama că: *„lumea devine o fabulă"*. Vorbim aici despre o lume în care există mai mulţi idoli decât realităţi, căci sintagma citată în fraza anterioară reprezintă un veritabil strigăt de luptă care îndeamnă la un război a cărui finalitate se vrea a fi detronarea tuturor acelor aşa-numiţi „idoli eterni" ce urmează să fie înlocuiţi de „idolii contemporani". Acesta este sfârşitul idiosincrasiei filosofiilor, lipsa de simţ istoric şi respectiv respingerea însăşi a ideii de „devenire" au avut drept rezultat configurarea unor doctrine formulate chiar împotriva vieţii – „tot ce au mânuit filosofii timp de milenii au fost mumiile unor idei; nimic real nu a ieşit viu din mâinile lor"[9]. „Devenirea" – iată conceptul cu care trebuie să se obişnuiască şi îndeletnicească de acum filosofii, iată conceptul princeps care trebuie să fie scos la iveală de către filosofii. Acuitatea simţului istoric, precum şi îmbrăţişarea ideii de „devenire" corespund căderii în realitate a filosofiei, o cădere atât de necesară. Să privim aşadar lumea în devenirea ei. Devenirea nu este altceva decât starea de ne-ascundere a esenţei lumii, stare care odată luminată, identificată îşi (re)găseşte scăparea din labirintul fiinţei.

Rememorarea mesajului filosofiei nietzscheine se impune drept un fapt de nerefuzat, iar a-i răspunde cu fiecare ocazie dată devine un act aproape irezistibil. Cum altfel am putea da seamă de răsturnarea raportul tradiţional dintre *esenţă* şi *existenţă* decât recurgând la conceptele nietzscheiene de „voinţă de putere" şi la conceptul de „ewige Wiederkehr des Gleichen". Căci, ***voinţa de putere*** reprezintă esenţa lumii, acel „curaj care atacă" ce are ca motto: *acţionează astfel încât să vrei să trăieşti din nou.* Pe de altă parte, conceptul de „ewige Wiederkehr des Gleichen" creionează existenţa, facticitatea, completând alături de conceptul de „voinţă de putere" cele două feţe ale uneia şi aceleaşi monede, parcă încercând o revitalizarea a vechiului cult roman al zeului Ianos. Eterna reîntoarcere reprezintă poarta pe care deopotrivă se intră şi se iese din lume, viaţă, prezenţa ei fiind atât un

Final

fapt ineluctabil, cât și un fapt de realizat, de (con)dus la bun sfârșit. Cu toate că Nietzsche anunță pentru prima dată doctrina lui „ewige Wiederkehr" în lucrarea sa *„La gaia scienza"*, textul asupra căruia am centrat atenția este *„Așa grăit-a Zarathustra"*, deoarece aici este menționată învățătura lui Zarathustra care este meastrul (sau învățătorul, după unele traduceri) eternei reîntoarceri. Citez din *„Așa grăit-a Zarathustra"*, partea intitulată: „Convalescentul", învățătura lui Zarathustra: „există-un mare An al Devenirii. An monstruos de mare, care se-ntoarce din vecie, asemenea unei clepsidre, pururi nou, pentru-ca totul să re-nceapă și să curgă"[10]. Însă, Nietzsche, prin învățătura lui Zarathustra, nu face altceva decât să ne reamintească învățătura lui Heraclit din Efes; cât de diferit este acel: *„pentru-ca totul să re-nceapă și să curgă, pururi nou"* de celebra *panta rhei* ?! Doctrina eternei reîntoarceri se regăsește în ideea conform căreia devenirea universului nu presupune o ordine rațională (prestabilită), nu are granițe și nici etape succesive predeterminate, în definitiv nu are vreun sens. Flăcările focului heraclitean devin stropi de apă, frânturi de pământ, brize de aer; eterna reîntoarcere a focului heraclitean este de fapt o eternă devenire a acestuia – acesta este și spiritul în care Heraclit și-a gândit filosofia. Aici, opoziția dintre ființă și devenire stă sub semnul iluzoriului, deoarece așa cum remarca Martin Heidegger în lucrarea sa intitulată: „Metafizica lui Nietzsche" – „caracterul de devenire al voinței de putere este, în esența lui cea mai intimă, eternă reîntoarcere a aceluiași și astfel cea mai persistentă aducere la persistență a nesubzistentului."[11]Așadar, aparenta opoziția dintre ființă și devenire poate fi asemuită cu aparenta netangențialitate a celor două drumuri despre care Nietzsche vorbește în *„Așa grăit-a Zarathustra"*, partea intitulată: „despre viziune și enigmă". Asemenea ființei și devenirii, cele două drumuri „se contrazic, (...), ba chiar se-nfruntă cap în cap"[12], aflându-se la prima vedere într-un raport de opoziție de neînlăturat; însă aceste două căi care *țin o veșnicie* și *pe care nimeni nu s-a dus până la capăt*, nu se contrazic veșnic. Punctul lor de întâlnire este unul cât se poate de simbolic – un ***arc de poartă*** (de)numit *„clipă"*. Simbolismul arcului de poartă nu este deloc unul întâmplător, căci aici se vede răsturnată liniaritatea ce caracterizează adevărul și sensul istoriei din perspectivă creștină – „oricare dreaptă minte", „oricare adevăr e curb, iar timpul însuși e un cerc."[13] Sub arcul de cerc cele două fețe ***devin Unu***, însă ce înseamnă aceasta la nivelul omului („subiectului")? Nu înseamnă nimic altceva decât manifestarea supremă a voinței de putere prin actul suprem – *a-i imprima devenirii caracterul ființei*. Am invocat „metafizica lui Nietzsche" deoarece aceasta reprezintă o culme, mai precis acel moment de maximă întunecare a diferenței, acel punct de împlinire după care totul (re)începe ca nou: un om

„nou" aflat într-un timp „nou", adică într-o epocă „nouă" – ***(post)modernă***, marcată de: ***dans, dionysiac, devenire.***

Starea de „indecizie" cu care se confruntă filosofia (post)modernă în ceea ce priveşte delimitarea conceptuală clară dintre *fiinţă* şi *devenire* cu ansamblul atributelor specifice fiecăreia pare să fie oarecum depăşită în filosofia platoniciană. Astfel, în dialogul „Philebos", Platon subliniază diferenţa clară dintre *fiinţă* şi *devenire*: „una este devenirea tuturor, cealaltă este fiinţa tuturor"p.78Ph. În acest sens s-ar părea că lucrurile sunt clarificate din capul locului prin distingerea clară ab inition între fiinţa veşnică (de sorginte parmenidiană) ce nu are devenire şi devenirea veşnică (de sorginte heacliteană) care nu are fiinţă. Totodată, atributele specifice fiinţei şi devenirii par a fi bine conturate, delimitate; căci, fiinţa este veşnic identică cu sine şi imobilă, drept urmare este sustrasă temporalităţii: „spunem (...) că trecutul este trecut, că prezentul este prezent, că viitorul este viitor şi că inexistentul este inexistent – toate expresii incorecte"[14] şi neantului: „***ceea ce este veşnic identic şi imobil*** *nu poate deveni nici mai bătrân, nici mai tânăr prin tre cerea timpului; şi nici nu a fost cândva, nici nu este acum şi nici* ***nu va fi vreodată în devenire***"[15]. A spune faptul că *ceea ce este veşnic identic şi imobil nu va fi vreodată în devenire* echivalează cu a spune că fiinţa nu va fi niciodată pătrunsă de devenire. Însă, tocmai acum când lucrurile par să fie cât se poate de clare, finalul dialogului platonician „Timaios" ne (re)aruncă într-o stare de confuzie. Odată ajuns la capăttul lui, discursul de spre Univers se încheie în felul următor: „Universul, primind în sine vieţuitoare muritoare şi nemuritoare şi cuprinzând tot ceea ce este vizibil şi tot ceea ce este o copie a vieţuitoarei inteligibile, ***a devenit*** el însuşi o vietate vizibilă – un zeu perceptibil, neasemuit de mare, de bun, de frumos, de desăvârşit: acest cer unic în felul său şi unul."[16] Din acest citat desprindem că Universul acest cer unic în felul său şi unul a devenit, adică ideea conform căreia unu devine; însă cum poate unu să fie legat de devenire odată ce am (pre)stabilit că unu reprezintă fiinţa care nu are devenire? Totodată, din moment ce Universul primeşte în sine şi vieţuitoarele muritoare (deci supuse devenirii) cum mai poate acesta să fie: „un zeu perceptibil, neasemuit de mare, de bun, de frumos, de desăvârşit"? Căci, ceva mai devreme tot în dialogul „Timaios" se stabilise faptul că atunci „când însă Demiurgul priveşte la ceea ce se află în devenire şi se foloseşte de acest model supus devenirii, el va săvârşi totul ca ceva departe de a fi frumos."[17] reiese că Universul devine o vietate vizibilă care poartă în sine atât sămânţa unică a fiinţei, cât şi pe cea diseminată a devenirii. În concluzie, starea de indecizie privind clarificarea conceptuală a diferenţei specifice dintre *fiinţă* şi *devenire* are rădăcini mult mai vechi decât filosofia (post)modernă.

Note:

1) Guthrie W.K.C., O istorie a filosofiei grecești, vol 2, Ed. Universitas, 1999, p.25;
2) Platon, Opere complete I, Humanitas, București, 2001, p. 191;
3) Idem, p. 194;
4) Idem, p. 194;
5) Nietzsche Friedrich, Amurgul idolilor, Ed. ETA, Cluj-Napoca, 1993, p. 11;
6) Nietzsche Friedrich, Așa grăit-a Zarathustra, Humanitas, București, 1994, p. 286;
7) Heidegger Martin, Metafizica lui Nietzsche, Humanitas, București, 2005, p. 60;
8) Nietzsche Friedrich, Așa grăit-a Zarathustra, Humanitas, București, 1994, p. 219;
9) Idem, p. 219;
10) Platon, Opere vol. VII, Ed. Științifică, București, 1993, p. 151;
11) Idem, p. 151;
12) Idem, p. 151;
13) Idem, p. 142.

BIBLIOGRAFIE

1) **Binet Alfred**, *Psihologia raționamentului*, IRI, București, 2002
2) **Bunge Mario**, *Filosofia de la fisica*, Ed. Ariel, Barcelona, 2004
3) **Blaga Lucian**, *Despre conștiința filosofică*, Humanitas, București, 2003
4) **Cioabă Cătălin**, *Timp și temporalitate*, Humanitas, București, 2000
5) **Cioran Emil**, *Căderea în timp*, Humanitas, București, 1995
6) **Derrida Jacques**, *Scriitura și diferența*, Ed. Univers, București, 1998
7) **Derrida Jacques**, *Diseminarea*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1997
8) **Derrida Jacques**, *Credință și cunoaștere*, Ed. Paralela 45, București, 2003
9) **Derrida Jacques**, *Khora*, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1998
10) **Derrida Jacques**, *Writing and Difference*, The University of Chicago Press, 1978
11) **Derrida Jacques**, Dissemination, The University of Chicago Press, 1981
12) **Derrida Jacques**, *Positions*, The University of Chicago Press, 1981
13) **Derrida Jacques**, *Gianni Vattimo, Religion*, Stanford University Press, U.S.A., 1998
14) **Dumitru Anton**, *Valoarea metafizică a rațiunii*, Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2001
15) **Einstein Albert**, *Cum văd eu lumea – teoria relativității pe înțelesul tuturor*, Humanitas, București, 2000
16) **Eliade Mircea**, *Oceanografie*, Humanitas, Bucuresti, 2008
17) **Frăteanu Vasile**, *Tratat de metafizică*, Dacia, Cluj-Napoca, 2002
18) **Frăteanu Vasile**, *Critica gândirii mitice*, Dacia, Cluj-Napoca 1980
19) **Guthrie W.K.C.**, *O istorie a filosofiei grecești*, vol 2, Ed. Universitas, 1999
20) **Haar Michel**, *Heidegger și esența omului*, Humanitas, București, 2003
21) **Heidegger Martin**, *Introducere în metafizică*, Humanitas, București, 1999
22) **Heidegger Martin**, *Parmenide*, Humanitas, București, 2001

BCU Cluj / Central University Library

23) **Heidegger Martin**, *On Time and Being*, trad. Stambaugh Joan, Harper and Row, U.S.A, 1972
24) **Heidegger Martin**, *Ființă și timp*, trad. Liiceanu și Cioabă, Humanitas, București, 2003
25) **Heidegger Martin**, *Timpul imaginii lumii*, Ed. Paideia, București, 1998
26) **Heidegger Martin**, *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988
27) **Heidegger Martin**, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, Humanitas, București, 2005
28) **Heidegger Martin**, *Metafizica lui Nietzsche*, Humanitas, București, 2005
29) **Levinas Emmanuel**, *Totalitate și infinit*, Ed. Polirom, Iași,1999
30) **Levinas Emmanuel**, *Totality and Infinit*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969
31) **Lupasco Stephane**, *Logica dinamică a contradictoriului*, Ed. Politică, București, 1982
32) **Karnoouh Claude**, *Adio diferenței – eseu asupra modernității târzii*, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2001
33) **Kuznețov B. G.**, *Rațiune și ființare*, Ed. Politică, București, 1979
34) **Kneale William**, *Dezvoltarea logicii*, Dacia, Cluj-Napoca, 1975
35) **Merleau-Ponty Jacques**, *Cosmologia secolului XX*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978
36) **Miroiu Adrian**, *Argumentul ontologic*, Ed. BIC ALL, București, 2001
37) **Nietzsche Friedrich**, *Știința voioasă*, Humanitas, București, 2006
38) **Nietzsche Friedrich**, *Dincolo de bine și de rău*, Humanitas, București, 2006
39) **Nietzsche Friedrich**, *Antichristul*, Ed. Antet, 2000
40) **Nietzsche Friedrich**, *Ecce homo*, Dacia, Cluj-Napoca, 1994;
41) **Nietzsche Friedrich**, *Așa grăit-a Zarathustra*, Humanitas, București, 1994
42) **Nietzsche Friedrich**, *Amurgul idolilor*, Ed. ETA, Cluj-Napoca, 1993
43) **Nietzsche Friedrich**, *Nașterea filosofiei in epoca tragediei grecești*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002
44) **Nietzsche Friedrich**, *Aforisme*, Humanitas, București, 2007
45) **Nietzsche Friedrich**, *Cazul Wagner*, Ed. Muzicală, București, 1983
46) **Okrent Mark**, *Heidegger's Pragmatism*, Cornell University Press, 1988
47) **Paci E.**, *Introduzione a Nietzsche*, Editori Laterza, Roma, 1985

48) **Peters Francis**, *Termenii filosofiei grecești*, Humanitas, București, 1997
49) **Petitdemange Guy**, *Filosofi și filosofii ale secolului al XX-lea*, Ed. Cartier, 2003
50) **Piaget Jean**, *Psihologia inteligenței,* Editura științifică, București, 1965
51) **Platon**, *Opere vol. V*, Ed. Științifică, București, 1986;
52) **Platon**, *Opere vol. VI*, Ed. Științifică, București, 1989;
53) **Platon**, *Opere vol. VII*, Ed. Științifică, București, 1993;
54) **Platon**, *Opere complete I*, Humanitas, București, 2001
55) **Poggeler Otto**, *Drumul gândirii lui Heidegger*, Humanitas București, 1998
56) **Rene Girard, Gianni Vattimo**, *Verita o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, con introdizione a cura di Pierpaolo Antonello, Ed. Transeuropa, 2006
57) **Ribot Theodule**, *Psihologia conceptelor,* IRI, București, 2002
58) **Vattimo Gianni**, *Aventurile diferenței*, Ed. Pontica, Constanța, 1996
59) **Vattimo Gianni**, *Le avventure della differenza*, Garzanti Editore, Italia, 2001
60) **Vattimo Gianni**, *Oltre l'interpretazione*, Editori Laterza, Roma, 2002
61) **Vattimo Gianni**, *Tecnica ed Esistenza – Una mappa filosofica del Novecento*, a cura di Luca Bagetto, Ed. Economica, Milano, 2002
62) **Vattimo Gianni**, *Dialogo con Nietzsche*, Garzanti, 2000
63) **Schaff Adam**, *Istorie și adevăr*, Ed. Politică, București, 1982
64) **Vianu Tudor**, *Friedrich Nietzsche și dualismul artei*, în Dualismul artei, București, 1925
65) **Vianu Tudor**, *Filosofia culturii și teoria valorilor*, Ed. Nemira, București, 1998

48) [illegible]
49) [illegible]
50) [illegible]
51) [illegible]
52) [illegible]
53) [illegible]
54) [illegible]
55) [illegible]
56) [illegible]
57) [illegible] 2002
58) [illegible] 1996
59) [illegible]
60) [illegible]
61) [illegible]
62) [illegible] 2000
63) [illegible]
64) [illegible]
65) [illegible]

B.C.U. M. EMINESCU IAŞI

2009/6979

18

MIHAI-OCTAVIAN NAGHIU

n. 30.01.1983, Cluj-Napoca

- Licenţiat în filosofie al Universităţii Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca (2005)
- Master în Filosofie antică şi medievală (2006)
- Bursier Leonardo Da Vinci la Totnes European School, Anglia (2000)
- CEP Fellows – Civic Education Project (2002-2003)
- Membru al Public and Non lucrative Marketing International Association (AIMPN) – Léon (Spania)

RISOPRINT
Cluj-Napoca • 2009

ISBN-978-973-53-0128-6
9 789735 301286